ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 67 Octubre, 1943 VOLUMEN 17

AUTENTICIDAD DE LAS CARTAS DE SAN BRAULIO DE ZARAGOZA

Nadie hasta ahora, desde Risco, que por vez primera editó el Epistolario íntegro de Braulio de Zaragoza en la *España Sagrada* (1), hasta Vollmer, que en uno de los tomos de los *Monumenta Germaniae Historica* volvió a reproducir en edición crítica dos de sus cartas (2), había concebido la menor sospecha acerca de la autenticidad de ninguna de sus piezas. Ninguna desconfianza se había sentido en los historiadores al utilizarlo como el mejor documento para ilustrar el siglo VII de nuestra historia eclesiástica; y lo mismo Fita que Menéndez y Pelayo, Pérez Bayer y Arévalo, Magnin, García Villada, Meyer y Polheim, Lynch, Anspach, etc., por no citar sino a algunos de los más recientes, se apoyaban en esas cartas indistintamente para confirmar sus exposiciones históricas o filológicas.

El R. P. M. Alamo, O. S. B., en una nota en *Revue d'histoire ecclésiastique*, es el primero que llega a la conclusión de emitir ciertas dudas sobre la autenticidad de una gran parte de las cartas de Braulio (3). Con lo cual suscita un problema en extremo sugestivo e interesante. Las cartas de Braulio ofrecen a primera vista ciertos aspectos chocantes de retórica amanerada, un

(1) *España Sagrada*, t. XXX, Madrid, 1775, p. 142-179 (= ES.).
(2) *Monumenta Germaniae Historica, Auct. antiq.*, t. XIV, Berlín, 1905, p. 283-286 (= MGH.).
(3) *Les lettres de saint Braulion sont-elles authentiques?*, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXXVIII, 1942, p. 417-422 (= RHE.).

tanto infantil, que se paga de citas y reminiscencias artificiosamente compuestas. ¿Serán en efecto obra de la prestigiosa figura de Braulio de Zaragoza que celebra la tradición? Dado el origen del único códice que las contiene, Córdoba en el siglo IX, ¿no guardarán huellas de los ejercicios escolares de Alvaro y sus condiscípulos? Problema éste, volvemos a repetirlo, de sumo interés, y que no puede resolverse con una contestación simplista y precipitada. Hemos de agradecer al P. Alamo esta nueva ocasión de estudio que nos ofrece sobre un documento de importancia para nuestra historia. Trataremos de dar a sus cuestiones la solución que nos parezcan dictar la Historia y la Filología. Y comencemos por plantear el problema reflejando con toda la fidelidad posible el sentir del sabio benedictino:

El Epistolario de Braulio sería un manual o formulario elaborado ficticiamente por un maestro, como ejercicio de escuela para enseñar a sus discípulos a escribir cartas. Una mínima parte de él la formarían algunas cartas auténticas; todas las restantes serían fingidas. "Le recueil, en effet, nous paraît constituer une sorte de formulaire à l'usage des gens qui ne savent pas écrire, un choix de lettres types glanées en partie seulement dans la correspondance de Braulion. Sans doute, les lettres échangées avec Isidore, qui occupent d'ailleurs dans le ms. une place à part (fol. 38-44), sont certainement authentiques, de même que les lettres X[e] et XII[e]; peut-être celle adressée au pape Honorius, si elle n'est pas un plagiat de la lettre de saint Julien de Tolède à Benoît II, en 688; nous pouvons y joindre également celles relatives à l'archidiacre Eugène, qui devint dans la suite archevêque ou métropolitain, *primatus* (*sic*), de Tolède. Mais, en dehors de ces documents, n'avons-nous pas affaire à des compositions artificielles?" (4).

Como origen de ese Epistolario señala el P. Alamo la escuela cristiana de Córdoba en el siglo IX, en la cual florecían bajo el magisterio del abad Esperaindeo, Alvaro, Eulogio y otros condiscípulos (p. 420).

Debido a cierta vaguedad y excesiva generalidad de algunas expresiones, no es fácil ver qué cartas de Braulio escapan a su censura. Tal vez contribuya a ello también alguna errata en los

(4) Art. cit., p. 418.

números romanos con que señala las cartas. Así, en la p. 418 da por auténtica la carta XII, que en la p. 419 él mismo califica de "bien banale", y en la p. 420, de fruto de los ejercicios de un retórico escolar en su aprendizaje. En la carta III observa que el hereje Sintharius y el sínodo de que allí se habla deben de ser inventados (p. 419), siendo así que en la p. 418 había dado por auténtica, "sans doute", esta carta, como toda la correspondencia con San Isidoro. Insiste en dos autoridades, de Nicolás Antonio y Benedicto XIV, que, si algo probaran, probarían otra vez la inautenticidad de la correspondencia con Isidoro, admitida en la p. 418. Quedan también en este recuento censuradas como no auténticas las dos cartas a Frunimiano, XIII y XIV; y, sin embargo, en el mismo número de la revista, p. 347, utiliza el Padre Alamo como auténtica la carta XIV (5). Esta indecisión limita extraordinariamente el fondo de cartas que puedan decirse ciertamente auténticas de Braulio, y dificulta por lo mismo el punto de apoyo a nuestras observaciones.

El erudito crítico benedictino, como atemorizado de la novedad de sus afirmaciones, trata de rechazar el calificativo de "inaudita" que el lector pudiera aplicar a su conclusión, y cita como precedentes en su apoyo dos autoridades, de Nicolás Antonio y de Benedicto XIV, respectivamente, que, a nuestro pobre juicio, nada le favorecen. "Nous pouvons donc conclure—dice—que plusieurs de ces correspondances semblent apocryphes. Cette conclusion n'est pas inouîe. Nicolás Antonio écrit déjà dans sa *Vetus Bibliotheca*, t. I, p. 350: *Epistolae quaedam quarum neque Braulio, neque Ildephonsus, neque Sigebertus meminere, utpote vix inter opera reputandarum*" (p. 420).

Esta cita, así arrancada del contexto en que la tiene Nicolás Antonio, e interpretada en el sentido en que la aduce el P. Alamo, infunde en los lectores la convicción de que *ya Nicolás Antonio* rechazaba como no auténticas *algunas cartas* de aquella época, o por lo menos dudaba de ellas. Pero justo es observar que no hay nada de eso; y basta leer en su contexto *íntegro* a Nicolás

(5) Todavía en 1937, en el art. «Braulio», del *Dictionnaire de Spiritualité*, de París, hacía también uso, para una breve nota sobre la espiritualidad de Braulio, de las cartas I-VIII, IX, XIII, XIV, XVIII, XLIV, como auténticas del obispo zaragozano. El problema se ha suscitado posteriormente.

Antonio: allí no se tacha de apócrifa carta alguna ni se duda de su autenticidad. Expone nuestro gran bibliógrafo, en el capítulo que dedica a San Isidoro, las obras del metropolitano de Sevilla; y, al terminar de catalogar sus obras *mayores*, pasa a consignar sus cartas, como obras *menores*, las cuales, por su corta extensión, *y no porque dudaran de su autenticidad*, no consignaron ni Braulio, ni Ildefonso, ni Sigeberto en sus respectivos catálogos, pues apenas si pueden considerarse como obras. He aquí el texto íntegro de Nicolás Antonio: *Sequuntur in nostra editione epistolae quaedam, quarum neque Braulio, neque Ildephonsus, neque Sigebertus meminere, utpote vix inter opera reputandarum. At quae aliis longior est, prima est ad Laudefredum Episcopum... II. Braulioni archidiacono. III. Ad eundem. IV. Ad Massonam*, etc. (6). Y así enumera la correspondencia conocida de San Isidoro. La palabra *reputandarum* no significa que esas cartas no se tengan por auténticas, sino que apenas si merecen el nombre de obras, comparadas con las obras mayores que se acababan de consignar. Nicolás Antonio no duda aquí de la autenticidad de obra alguna; dice simplemente que va a exponer, entre las obras isidorianas, algunas cartas que no mencionaron ni Braulio en su *Praenotatio librorum divi Isidori*, ni Ildefonso en su *De viris inlustribus*, ni Sigeberto en su *De scriptoribus ecclesiasticis*, porque, a causa de su brevedad—por eso nota de la primera: *quae aliis longior est*—, apenas pueden reputarse por obras: *utpote vix inter opera reputandarum.*

No es más eficaz la otra cita de Benedicto XIV. "Le pape Benoît XIV a fait lui-même remarquer combien peu adéquats étaiens certains titres soi-disant donnés par un evêque, à un archidiacre: *Carissimo fratri, Dilectissimo filio, Dilectissime mihi Domine et carissime fili*" (p. 420). La censura del Papa sobre la incongruencia de los títulos que San Isidoro da al diácono Braulio no lleva consigo en manera alguna en el Papa la negación o duda de su autenticidad. Benedicto XIV no niega la autenticidad de esas cartas ni pone en duda la realidad de los títulos; solamente desaprueba su conveniencia. Por otra parte, es un poco extraño que se cite un texto del siglo XVIII sobre la

(6) Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1788, t. I, p. 350.

incongruencia moral de ciertas frases de unas cartas del siglo VII, para venir por ese medio a dudar de la autenticidad de estas últimas. Ni Benedicto XIV, ni el P. Arévalo, de donde se toma su texto inmediatamente, llegaron a esa conclusión. Además, si algo pudiera probarse con estas autoridades, se probaría que eran apócrifas las cartas de San Isidoro de Sevilla, o de San Braulio de la misma correspondencia, cosa que no admite, como dijimos, el P. Alamo.

* * *

Entrando ahora más directamente en materia, vamos a hacer primero unas observaciones sobre algunas cartas en particular.

Una de las que se rechazan decididamente es la XXII, "calquée sur la traduction que fit Denys le Petit de l'épître grecque de Protérius au pape saint Léon" (p. 420). Pero he aquí que precisamente esta carta, como lo expusimos en nuestra edición (7), lleva consigo inconmoviblemente la fecha inequívoca de su composición; y esto no en un número o datación añadida al comienzo o fin de la misma carta, sino entrañada en su mismo texto, como que es la cuestión que llena toda la sustancia de la consulta que allí se soluciona.

Había consultado a Braulio Eutropio, obispo, sobre el día en que caía la Pascua aquel año. Braulio le contesta determinadamente que en el sexto día de los idus de abril, es decir, el 8 de ese mes, de la luna el XXI:

De festo autem paschali quod inquirere ab humilitate nostra iussisti, noverit sanctitas vestra hoc esse rectum, ut sexto idus aprilis, luna vicesima prima, Pascha anno isto celebretur...

Nam in kalendis aprilibus hoc anno non christianorum, sed Pascha occurrit iudaeorum ex veteri et non ex novo Testamento. Sed quoniam oportet ut illorum praecedat, et sic nostra sequatur, quia prius vetus, postea novum exstitit Testamentum, unde et Dominus quinta feria vetus Pascha cum discipulis manducavit, et nobis post hoc sabbatum, quod in Dominica lucescit, passione et resurrectione sua sacravit; ideo cum illis simul celebrare non possumus, prohi-

(7) *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* (*Estudios Onienses*, ser. I, vol. II), Madrid, 1941, p. 49-50. En adelante se citará esta obra con la sigla EB.

bente etiam Nicaeno concilio, quod in septimo libro Ecclesiasticae refertur Historiae.

Quocirca in sequenti Dominica celebrandum est a nobis Pascha, quod erit, ut praemisi, sexto idus apriles, luna vicesima prima (8).

Ahora bien, haciendo el cálculo extensivo a los tres siglos que corren desde el año 600 al 900, espacio de tiempo que puede entrar en cuestión, vemos que en varios años cayó el día de la Pascua el 8 de abril; pero solamente en dos, es a saber: el 641 y el 736, coincidía ese día con el dato de la luna vigésimaprima: *Pascua, 8 de abril, luna* 21 (9).

Esto supuesto, entre el año 641 y el 736, la elección no se hace esperar: el 641 coincide exactamente con la plenitud de actividad episcopal de Braulio; el 736 nos traslada a los siniestros años de perturbación nacional, consiguiente a la invasión y creciente predominio de los árabes en España, sobre todo en Córdoba, un siglo precisamente antes del florecimiento de Alvaro y sus condiscípulos, cuando no solamente no existía la escuela de Córdoba, sino que aun duraba la desbandada y desarticulación producidas por el desastre del Guadalete (10). Decididamente, la carta XXII se escribió, con toda certeza, el año 641.

Por lo demás, que esta carta esté *calcada* en la traducción de la de Proterius, es una afirmación exagerada. Es cierto que la carta de Braulio contiene una cita callada de la traducción de la carta de Proterius, como nosotros lo consignamos en nuestra edición del Epistolario (p. 134). Pero esta cita ocupa solamente cuatro líneas, de las cincuenta y cinco que tiene la carta de Braulio. En todo el resto de la carta hay un recuento de la literatura más selecta entonces existente para resolver la cuestión consultada; hay observaciones personales sobre la Pascua de los cristianos y la de los judíos; hay, sobre todo, la solución acertada que da Braulio para fijar aquel año el día de la Pascua. Nada

(8) EB., *ibidem*.
(9) Cfr. H. Groteffend, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Leipzig y Berlín, 1912.
(10) R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, t. II, Madrid, 1930, cap. 2, p. 31-52; F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, cap. 4, p. 105-141.

de esto se halla en la traducción de la carta de Proterius. Precisamente esta carta de Braulio es una de las que menos reminiscencias tienen de autores antiguos en su redacción: fuera de la breve, de Proterius, no existe en ella reminiscencia alguna.

Otra de las cartas que aparece, por lo menos, dudosa en su autenticidad es la XXI, que, según el título, fué escrita en nombre de los obispos españoles reunidos en concilio, el Toledano VI, año 638. Tal vez, se dice, es un plagio de la carta de San Julián a Benedicto II, en 688; los superlativos en que abunda ofrecen un nuevo indicio de inautenticidad.

Un poco inconcebible se nos hace que esta carta, plagio de la que en 688 escribió San Julián a Benedicto II, se incluyera en un formulario escolar elaborado por Alvaro de Córdoba y sus compañeros en el siglo IX. De sus superlativos hablaremos más adelante. Pero lo que en manera alguna parece admisible es que esta carta sea fingida, ni como plagio de la de San Julián, ni como fórmula escolar del siglo IX. Además de la garantía del códice que la incluye en continuidad homogénea con todas las demás cartas que transmite como obra de Braulio, posee esta carta lo que ninguna otra del Epistolario, es a saber, el testimonio de una autoridad extrínseca que la respalda. En efecto, el Anónimo de Toledo, que hacia el 754 escribió la *Continuatio Hispana*, en un testimonio relacionado con los concilios IV-VI de Toledo, menciona un elogio de admiración por parte de Roma a la elocuencia de Braulio, en el cual la historia ha visto un reflejo de la carta que éste escribió el 638 a Roma en nombre del concilio VI de Toledo.

En el IV concilio de Toledo, del año 633, Braulio, que no llevaba entonces sino dos años de episcopado, no era sin duda muy conocido todavía. Allí el alma de toda la legislación fué San Isidoro de Sevilla (11). Por lo mismo lo que el Anónimo de Toledo afirma del IV concilio hà de entenderse del VI, en el cual, muerto ya Isidoro el 636, Braulio ocupaba en España el puesto prestigioso de su maestro. Dice, pues, así el anónimo autor hablando del concilio VI:

(11) Cfr. J. Madoz, *Le symbole du IV.e concile de Tolède*, en RHE., t. XXXIV, 1938, p. 5-20.

Huic sancto synodo inter ceteros Braulio Caesaraugustanus episcopus claruit, cuius eloquentiam Roma urbium mater et domina postmodum per epistolare aloquium satis miravit (12).

Poco después añade el mismo autor acerca del V concilio de Toledo, año 636:

Huius Eraclii temporibus Cintila in era DCLXXIIII, anno imperii eius XXV, Arabum XVIII, regnante in eis Amer anno V iam pleno expleto atque incipiente iam VI, Gothis praeficitur, regnans annis VI. Hic concilium Toletanum XVIIII episcoporum habitum agitat, ubi non solum de rerum mundanis, verum etiam de divinis multa ignaris mentibus infundendo illuminat... Huic synodo Braulio Caesaraugustanus episcopus prae ceteris illustris excellit atque piam doctrinam christianis mentibus decenter infundit: cuius et opuscula nunc usque ecclesia relegit (13).

En el siglo XIII, el historiador Rodrigo Jiménez de Rada trata, al parecer, de corregir el error de atribución del primer párrafo aquí transcrito, y combina los dos en esta forma, atribuyendo toda la actividad de Braulio al concilio V:

Cintila Gothis praeficitur... Hic quintum concilium Toletanum episcoporum XXIIII procurat sub Eugenio regiae urbis Primate... Huic synodo Braulio Caesaraugustanus episcopus prae ceteris illustris effulsit, atque piam doctrinam christianis mentibus decenter infundit, cuius et opuscula nunc usque ecclesia veneratur. Huius eloquentiam Roma, urbium mater et domina, per epistolare alloquium est mirata (14).

Como ya lo indicamos, el testimonio segundo del Anónimo ha de entenderse, no del VI concilio, sino del V, ya que la indicación precisa de la era y del número de los obispos asistentes cuadran al concilio V mejor que al VI. El VI concilio se celebró en la era DCLXXVI y reunió 52 obispos, de todas las provincias de España y de la Galia Narbonense; el V, en cam-

(12) *Continuatio Hispana* (edic. de T. Mommsen en MGH., *Auct. antiq.*, t. XI, p. 340).
(13) *Ibidem*.
(14) Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib. II, cap. 19 (edic. del card. Lorenzana, *PP. Toletanorum quotquot extant opera*, t. III, Madrid, 1793, p. 42-43).

bio, se tuvo en la era DCLXXIIII, que es la misma que señala el Anónimo, y congregó a 22 obispos, más dos representantes, número que, escrito en cifras romanas, XXIIII, puede ser un indicio de que ése y no otro era el número que escribía el autor Anónimo, después por corrupción transformado en XVIIII (15).

El Anónimo confundió, pues, el orden de los concilios; pero esta confusión no desvirtúa el hecho atestiguado de la admiración de Roma por la participación y elocuencia de Braulio. Ahora bien, la realidad de esta obra de Braulio se ha visto siempre en la carta escrita al Papa Honorio el año 638, en nombre de todos los obispos españoles reunidos en concilio.

Por otra parte, que esta carta sea tal vez un plagio de la que escribió San Julián de Toledo en 688 al Papa Benedicto II, no lo admitirá quien considere el objeto de cada uno de aquellos documentos. En la carta de Julián, hoy perdida, se trataba, por lo que deducimos del concilio XV de Toledo, de una cuestión puramente dogmática: la aceptación y aprobación de las Actas del III concilio de Constantinopla contra los Monotelitas, y las explanaciones dogmáticas a que se extendió el Primado de Toledo, y que tuvo que confirmar más tarde por la tradición patrística, sobre las *tres substancias en Cristo* y las frases *voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam*:

> Ad illa nos illico convertimus contuenda capitula, pro quibus muniendis ante hoc biennium beatae memoriae Romanus papa Benedictus nos litterarum suarum significatione monuerat... (16).

Ahora bien, nada semejante se refleja en la carta XXI del Epistolario de Braulio. Aquí la cuestión es puramente disciplinar y proyecta un ambiente de circunstancias enteramente diverso (17).

* * *

(15) EB., p. 16-18.
(16) Concilio Toledano XV (edic. de F. González, col. 541).
(17) Puede verse la exposición detallada de cada uno de estos episodios en nuestros escritos EB., p. 123-131, y *El Primado Romano en España en el ciclo isidoriano*, en *Revista Española de Teología*, t. II, 1942, p. 243-253.

La autoridad del códice legionense, acreditado universalmente ante la crítica (18), que en cada una de las piezas de este Epistolario consigna el nombre de Braulio, sienta un precedente tal de garantía y certeza, que sólo con evidentes razones en contrario se puede combatir. Proviene ciertamente el códice de la escuela de Córdoba; pero su veracidad en todas sus piezas es tal, que excluye espontáneamente toda sospecha de que en él figuren piezas seudepígrafas o de dudosa atribución. Quien pretendiera demostrar alguna ficción en él tendría que alegar razones definitivas. Y en el caso presente, según creemos, éstas no existen.

Ya el erudito dom Lambert, benemérito en alto grado de nuestra antigua historia eclesiástica, emitió hace años la especie de que las cartas familiares de Braulio, en especial las consolatorias, se habrían seleccionado y reunido como un manual "des exemples de ce beau style *wisigothique*, qui avait dû séduire l'entourage de l'évêque, lequel y était passé maître" (19). En esta insinuación fué seguido por dom Pérez de Urbel (20). Pero ninguno de ellos había negado la verdad objetiva histórica de las cartas.

Con este precedente, y al observar por el examen interno contenido en nuestra edición del Epistolario de San Braulio el carácter peculiar de su redacción, salpicada de reminiscencias clásicas, sagradas y profanas, hinchada de énfasis y forzada

(18) «Cuya materia es toda de buena fe», decía Flórez, ES., t. XV, proemio, sin paginación. «Estamos, pues, añadía Fita, en presencia de una de las más ricas joyas literarias de la iglesia mozárabe. Sus autores, o redactores, contemporáneos fueron de un San Eulogio, de un San Pablo Alvaro, de los abades Sansón y Esperaindeo, y de aquella gloriosa pléyade de sabios y mártires, que hicieron de Córdoba la principal escuela del mundo y civilizaron a sus bárbaros dominadores. En semejante escuela no cabe imaginar ni aun la más leve sombra de superchería; y así, *a priori*, podemos ya sentar el principio de Flórez que sirve de lema a este artículo.» *El Papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza*, en *La Ciudad de Dios*, t. V, Madrid, 1871, p. 274.

(19) A. Lambert, *La famille de saint Braulio et l'expansion de la règle de Jean de Biclar*, en la *Revista Zurita*, t. I, Zaragoza, 1933, p. 4.

(20) «Probablement nous n'avons ici qu'un manuel de style épistolaire, formé à Saragosse même sous le règne de Réccswinde, et dont l'apographe a servi de modèle au copiste du IXe siècle.» *Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclésiastiques*, t. X, París, 1937, col. 452.

retórica en ocasiones, da el P. Alamo un paso más en ese sentido, saltando ahora la valla de la objetividad, hasta calificar el Epistolario de Braulio de mero manual escolar, desprovisto en la casi totalidad de sus piezas de realidad histórica.

Esta concepción tropieza ya a primera vista con un grave inconveniente, atendida la transmisión manuscrita. Sería sumamente extraño que, en esta suposición, no poseyésemos hoy varias copias del Epistolario brauliano. Un manual de esa índole no se dió en una sola copia; su carácter escolar reclamaba su multiplicidad, y forzosamente habían de quedar vestigios más numerosos de ella en la transmisión manuscrita. No faltarían en un cierto número alusiones o aplicaciones de las cartas en los siglos sucesivos. Recuérdese, por poner un ejemplo obvio, las *Declamationes* llamadas de Quintiliano, que son una colección de este género, con sus numerosos códices existentes, sin que lleguemos a los innumerables de los Donatos y Priscianos (21). En cambio, ¿qué es lo que sucede en nuestro caso? Después de tantas pesquisas y estudios, no ha podido darse con códice alguno que hiciera compañía al único existente de León. Solamente queda alguna alusión rara a tal cual de las cartas allí transmitidas (22). Las cartas que se han multicopiado son las de la correspondencia con San Isidoro, por haberse visto en ellas una como introducción a las *Etimologías* de este último (23).

---

(21) Cfr. W. Kroll und F. Skutsch, *W. S. Teuffels Geschichte der römischen Litteratur*, t. II, Leipzig-Berlín, 1920, p. 324-326.

(22) Las únicas referencias que he podido hallar a cartas del grupo IX-XLIV, antes del hallazgo del manuscrito de León, son: la mención de la *Continuatio Hispana*, antes citada; la de Rodrigo Jiménez de Rada, que depende de la anterior; alguna alusión a la carta XXXVI a Eugenio, en las contiendas sobre la Primacía de España durante el pontificado de Urbano II, que pueden verse en el *Memorial* de la Iglesia de Sevilla (sin año de impresión), p. 132: *Domino meo Eugenio Hispaniarum Primati*, y Nicasio Sevillano, *Primatus Hispaniarum vindicatus, sive Defensio Primatus Ecclesiae Toletanae*, Roma, 1729, p. 531-532; también Francisco de Padilla, en su *Historia eclesiástica de España*, Málaga, 1605, fol. 231, verso, parece aludir a cartas de Braulio distintas del grupo isidoriano cuando dice: «...solamente se halla haver escrito (Braulio) algunas epístolas a diversas personas, dando en ellas doctrina saludable para las almas». Finalmente, en EB., p. 24, nota 11, puede verse otra alusión a la misma carta a Eugenio contenida en un códice de El Escorial, siglo XVI: *Domino meo Eugenio Hispaniae primati, Braulio Caesaraugustanus, salutem.*

(23) Así se editan también en las recientes ediciones críticas de las *Etimologías*, como en la de W. M. Lindsay, Oxford, 1911.

No; el Epistolario de León no proviene de un apógrafo manual escolar de estilo epistolar (24).

Hay también otra observación sobre la índole de las cartas discutidas, por lo menos sobre una buena parte de ellas, que excluye, a nuestro juicio, el carácter de fingidas que se les asigna. Las cartas fingidas como modelo de carácter escolar, más atentas a la forma que al contenido, versan, por lo común, sobre argumentos de amena y fácil exposición, literatura, relaciones sociales y amistosas, etc. Raro es el caso en que se tocan argumentos serios y de estudio (25). Esta es una de las razones que apoyan la hipótesis de Barlow: el hecho de la pobreza de conceptos y futilidad de argumento de las cartas entre San Pablo y Séneca, y las amonestaciones que allí se hacen relativas al puro estilo, como aquella en que Séneca aconseja a San Pablo que envuelva sus profundos pensamientos en lenguaje más adecuado, es uno de los motivos para concluir que son un puro ejercicio escolar (26). Nada de esto sucede en las cartas de Braulio; fuera de alguna rara excepción, como la carta XI, cuyos pormenores todos no logramos explicar, faltos como estamos de documentación para esclarecer todas las alusiones que allí se entrecruzan, puede decirse que las cartas discutidas son las más serias y graves de todo el Epistolario, por su contenido: la XXI, escrita en nombre de un concilio toledano de todos los obispos españoles al Papa Honorio, sobre una cuestión gravísima y comprometida; las contenidas en los números XII, XIV, XXII, XXV-XXVI, XLII-XLIV, todas ellas doctrinales, en todas las cuales

(24) Este mismo reparo ponía, con mucha razón, Lynch recientemente en su meritísima obra sobre San Braulio, basada casi enteramente en la integridad del Epistolario, a la hipótesis de Lambert y Pérez de Urbel, poco ha mencionada: «It is impossible to agree with Lambert and Pérez de Urbel. It is very unlikely, moreover, that the collector intended to provide a manual of epistolary style, for we would then expect to find a few copies made by contemporary admirers, or, at least a few references in the works of others to the contents of the collection. There is no sign of distribution...» *Saint Braulio Bishop of Saragossa* (631-651), *his life and writings*, Washington, 1938, p. 204-205.

(25) Cfr. Dziatzko, «Brief», en Pauly-Wissowa. *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. III, Stuttgart, 1899, col. 842.

(26) C. W. Barlow, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur)*, Nueva York, 1938, p. 90-93.

el tono y la seriedad de la consulta, lo mismo que la gravedad y documentación de la respuesta, están clamando por su verdad objetiva; la XVII y las XXXVII-XLI, de negocios de orden político o eclesiástico; la sección de las consolatorias, todas ellas desarrolladas según la más fundada tradición patrística en el género (27); aun las familiares y de amistad concuerdan enteramente con el nombre y condición episcopales de Braulio que la tradición nos ha transmitido, y nada hay en ellas chocante que las condene por su impropiedad.

La colección, tal cual existe, presenta indicios de no ser un modelo o formulario escolar.

Un formulario de este género sería un todo homogéneo, que formara cierta unidad en su esfera. Así son las piezas fingidas de la correspondencia entre San Pablo y Séneca. Y es obvio que así fuera si se trata del fruto elaborado en una misma escuela, tal vez por una misma mano (28). En la colección del códice Samuélico, aun en la hipótesis del P. Alamo, sucede todo lo contrario. A las cartas verdaderas de Braulio se habrían añadido otras que rompen la uniformidad. Por otra parte, la diversidad de mano es manifiesta: baste citar el contraste entre el tono grave y compuesto del abad cortesano Emiliano (cartas XXVI y, acaso, en nombre del rey, las XXXII, XXXIX y XLI), con el sumiso y reverente de las correspondientes de Braulio; el ansioso y solícito de Eugenio (XXXV), y el sereno, aunque algo embarazado por la dificultad de la consulta, de Braulio (XXXVI).

Una observación, según creemos de suma importancia a este respecto, es la siguiente: en ninguna de las cartas que van dirigidas a Braulio se observa ni siquiera una reminiscencia jeronimiana. En las de Braulio, por el contrario, abundan extraordinariamente, como puede verse en nuestra edición. ¿Cómo explicar esta diversidad en cartas que forman un todo, salidas del mismo taller, fingidas como ejercicio escolar, fruto de una misma formación retórica?

---

(27) Véase EB., p. 62.

(28) Cfr. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 1913, p. 608.

La carta de Eugenio, con sus diminutivos: *servulus, aliquantula scientiolae modicula venula, tantillus,* está denotando la misma pluma del que se complacía en llamarse *misellus Eugenius* en sus poemas. En todos sus escritos aparece el mismo estilo. Así, en su carta *a Protasio,* hallamos: *sermunculus, venula tantilla sermonis, servulus;* es decir, casi las mismas frases que en la carta a Braulio (29); en sus poemas tales diminutivos son innumerables: *ocellus, rancidulum, miselle, tantilla, misellus, vulpecula,* etc. (30). Evidentemente, la carta XXXV delata la misma mano del nombre que lleva, el del metropolitano de Toledo.

En las dos últimas cartas ve el P. Alamo una misma mano, la de un gallego (*galicien*). Cabe en estas apreciaciones algo de subjetivismo; por eso debiera acudirse mejor a fundamentos más reales y objetivos. He aquí lo que éstos nos enseñan: en la XLIII se notan visiblemente reminiscencias virgilianas, como lo hicimos ver en nuestra edición (p. 186); por el contrario, faltan éstas en la XLIV. Se adapta, sí, un hemistiquio de Virgilio, pero que se toma inmediatamente de San Jerónimo, como lo expusimos en otro lugar (31). Viceversa, frecuentes son las citas de San Jerónimo en la última carta; en la anterior, en cambio, no se observa ni una sola, fuera de las palabras que motivan la consulta. Los elogios que en la última carta se tributan a Galicia están provocados por la actitud humilde y respetuosa del que escribe la carta anterior, al llamar a esa región *occidentis tenebrosa plaga,* lamentándose de lo retirado de su situación: *in hac regione in qua degimus...* Por lo demás, en la última carta más bien se ve cierta cristiana y cortés galantería en un extraño que quiere elogiar a la región gallega.

A este propósito, no vemos por qué se le hace inconcebible al P. Alamo la acusación de priscilianismo que Braulio lanza contra Orosio. Dígase, si se quiere, que es un error, como lo hace Gams, pero no por eso se ha de tener por apócrifa la carta. Gams no la tiene por tal, sino que, apoyado en ella, deduce varias conclusiones históricas. Un error en un documento, sobre

---

(29) En MGH., *Auct. antiqu.*, t. XIV, p. 286-287.
(30) *Ibidem,* p. 231-282.
(31) Véase el artículo *Ecos del saber antiguo en las letras de la España visigoda,* en *Razón y Fe,* t. 122, 1941, p. 235-236.

todo cuando no afecta a la sustancia del mismo, no autoriza para negar su autenticidad, como muy bien observa Mabillon, siguiendo en esto a Baronio (32). Además, si no se concibe esta acusación en boca de Braulio, ¿es concebible acaso en un gallego erudito y amante de las glorias de su región que en el siglo IX se pusiera a hacer el panegírico de su patria? Porque éste, y no otro, sería el caso que se propone como solución. Por otra parte, sin llegar a tales extremos, ya expusimos nosotros en nuestra edición de Braulio una pista para ilustrar este pasaje, según una carta de San Agustín (p. 194), insinuación que hizo suya el P. A. C. Vega, el cual justamente añade que "hay que reconocer que San Braulio posee una erudición extensísima y que no se habría lanzado a una afirmación semejante sin estar antes seguro de ella" (33).

Otro indicio de no haber sido elaborado el Epistolario en la escuela cordobesa del siglo IX es el hecho de que falten en él cartas, a las cuales se alude y se contesta en las piezas existentes. No es probable que estas alusiones sean también inventadas; al contrario, están delatando espontánea objetividad. El códice fué escrito, dados sus caracteres paleográficos, antes del 883, como ya lo indicamos en su lugar. Si en él faltan ya cartas que realmente existieron, y de las cuales no hay vestigio por otra parte, este hecho manifiesta que el manuscrito es copia que refleja una época muy anterior.

El valor de esta observación sube de punto atendida la índole del *Fragmento* de carta intercalado entre los números XLI y XLII. Ese fragmento, tal cual existe, no se inventa; es realmente un resto de otra carta que existió, a la cual se contesta en el número XLII, y de la cual no queda otra memoria. ¿Es creíble que ya antes del 883 hubieran desaparecido tan radicalmente cartas que como modelo escolar se fabricaban durante el siglo IX?

Hay, finalmente, otro fenómeno en el códice Samuélico que

---

(32) En *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. I, Mâcon, 1935, Praefacio, p. VI.

(33) *El Pontificado en la Iglesia española en los siete primeros siglos, El Escorial*, 1942, p. 40, nota 1.

delata ser el Epistolario copia de un apógrafo muy anterior: tal es la equivocación del copista observada en nuestra edición (p. 31-32 y 67). En efecto, por una distracción del amanuense, se interrumpe en el fol. 75.ra la carta XXXIII (XXXII) y se intercalan otras tres piezas del Epistolario; aquella carta se continúa después de esta inserción, en el fol. 79.ra Creo que esta equivocación se explica mejor en la suposición de que el códice contiene la copia de una obra que no se ha fabricado recientemente, sino que data de muy atrás. Si se tratara de obra elaborada por los mismos días en que se escribía este códice, no se hubiera incurrido tan fácilmente en esta distracción, y esto tanto más cuanto que entran en juego las cartas que aquí se discuten: el *Fragmento* de Tajón y las cartas XXXIV y XXXV (34).

Ni debe omitirse otra particularidad análoga a la que precede. Sabido es que en el códice no están seguidas las 44 piezas del Epistolario; sino que en una primera parte se reúnen las que corresponden al intercambio epistolar de Braulio con San Isidoro de Sevilla, fols. 38-44; aquí se intercalan las *Actas* del proceso entre Marciano y Habencio, y una *Confessio* propuesta a los judíos, fols. 44-51. La segunda parte del Epistolario, cartas IX-XLIV, continúa después en los fols. 51-88. Como decíamos en nuestra edición (p. 27), esta disposición induce a creer, no que el primer grupo sea únicamente el auténtico, puesto que también en la segunda parte hay, según el P. Alamo, cartas auténticas, sino que las cartas de la correspondencia con San Isidoro se tomaron de un arquetipo distinto del de las otras, ya que, como es bien sabido, aquéllas solían ir aparte siempre, formando una como introducción a las *Etimologías*. Pero lo que aquí queremos destacar es lo siguiente: uno que trata de elaborar un Epistolario ficticio de San Braulio, espigando algunas cartas auténticas y creando otras enteramente inventadas, para proponer un formulario modelo escolar, no las separa en el códice, que se escribió por entonces, en esta forma: las junta más bien, dándoles la unidad de un todo. Luego el códice, con esta inter-

(34) Véase EB., p. 31-32 y 67.

polación de piezas extrañas al Epistolario, no delata la existencia de un formulario escolar existente en el siglo IX.

* *

Hay ciertos pormenores en estas cartas, cuya precisión determinada e individualísima, no es creíble sea fruto de una invención ficticia: son un indicio de realidad histórica objetva. Tal es, entre otros, el de la enfermedad, casi ceguera, de los ojos, que aquejó a San Braulio en sus últimos años. Se perciben los lamentos de tal achaque en las últimas cartas a Recesvinto y a Tajón. Por otra parte nada se sabe de esta enfermedad de Braulio. ¿Qué ocurrencia pudieron tener los escolares del siglo IX para fingir este pormenor?

Otro indicio, aunque de distinto orden, es el que se observa en las dos últimas cartas respecto de la biblioteca de Fructuoso. Como lo observamos en nuestra edición, Fructuoso, al hacer las consultas escriturísticas a Braulio, acerca de Matusalén, Ismael y Roboam, manifiesta haber leído la carta XXXVI de San Jerónimo, y no el *Liber hebraicarum quaestionum* del mismo Santo Doctor. Y la razón es que San Fructuoso se queja de que San Jerónimo no resuelve esas cuestiones; esto sucede en efecto en esa carta, y no en el amplio tratado, con el cual a la vista contesta San Braulio. Este responde admirándose de que Fructuoso no hubiera visto ya la solución en el *Liber hebraicarum quaestionum*. Al parecer Fructuoso no poseía esta obra, sino la carta dicha del eremita de Belén. Esta particularidad, repito, no se inventa: uno que quisiera fingir una carta de consulta a base de la doctrina de San Jerónimo, hubiera procedido más espontáneamente, sin crear esa situación algo artificiosa.

Con esto se contesta de paso a la admiración que muestra el P. Alamo al decir que "l'austère Fructueux pose à Braulion exactement les questions qui font l'objet de la lettre XXXVI de l'*Epistularium* de saint Jérôme" (p. 419). La explicación está en que el santo abad, que poseía la carta de San Jerónimo, donde solamente se plantea de pasada el problema, no poseía el *Liber hebraicarum quaestionum*, en el cual se da la solución. El hecho se deduce de las mismas palabras de Fructuoso: "*quaedam*

quae parens sanctimoniae et particeps gloriae vestrae, beatissimus eruditissimusque virorum praetermittit enodare Hieronymus...", y expone luego los mismos problemas de la carta jeronimiana. Braulio no cae en la cuenta de que Fructuoso no ha visto el *Liber hebraicarum quaestionum*, y le contesta admirado: *Quod cur dixeris ignoro, cum ille sanctissimus vir manifestam ibi expositione et satis idoneam reddiderit rationem. In libro nimirum quaestionum hebraicarum talem hinc aperuit solutionem...* Se ve, pues, que la consulta de Fructuoso es fundada. Nótese además, para terminar este punto, que no es exacto decir que Fructuoso "propone a Braulio exactamente las cuestiones que forman el objeto de la carta XXXVI del Epistolario de San Jerónimo": el objeto de aquella carta de San Jerónimo es resolver otros problemas muy diversos, acerca de Caín, de Abrahán, Moisés e Isaac. Solamente, de pasada, dice en el número 10 que, además de los que se le consultan, hay en la Escritura problemas muy difíciles, y pone por ejemplo los tres que recoge Fructuoso. Todo esto en unas 20 líneas, de pasada, a título de ejemplo y sin dar solución. La carta, en cambio, se extiende en resolver los otros problemas en once columnas.

Lo que sí se hace poco creíble es que para fórmulas de estilo epistolar se hubieran fingido estas cartas que se reducen a citas textuales de San Jerónimo y de San Agustín. Los modelos epistolares son de otro estilo, de más elaboración redaccional; no de copia de textos.

Tampoco es admisible sea objeto de una invención el hecho que describe la carta XXXVII. Es una representación oficial de la comarca de Zaragoza al rey Chindasvinto, del año 648, en que se le suplica que, para evitar las turbaciones que eran de temerse en el proceso de una elección para sucesor en la corona, asocie ya en vida a su propio hijo Recesvinto al trono, confiriéndole el título y potestad de rey. Fué grata al monarca la insinuación; y el 21 de enero del año siguiente, 649, se llevó a cabo aquel acuerdo (35). Como muy bien observa Ziegler (36), este

(35) Véase EB., p. 169.
(36) *Church and State in Visigothic Spain*, Wáshington, 1930, p. 105 y 111.

paso que aquí daba Braulio no era del agrado de los obispos españoles en general. Lo prueba el hecho de que en diciembre del año 653, a los pocos meses de la muerte de Chindasvinto, el concilio toledano VIII, presidido por Eugenio II, y en el cual actuaba Tajón, dos discípulos de Braulio, restablecía de nuevo el régimen electivo en la sucesión de la corona. Preguntamos ahora: ¿es creíble que los autores del Epistolario en el siglo IX inventaran este proceder en la vida de Braulio, tan contrario a la mentalidad episcopal visigoda del siglo VII? Nótese de paso que todos los historiadores se apoyan en esta carta de Braulio como en precioso documento para conocer la íntima contextura de la forma de sucesión en la monarquía visigoda.

La variedad de argumentos en el Epistolario no puede ofrecer dificultad. En lo tocante a las cartas consolatorias, es más aparente que real. Si observamos este grupo, el más numeroso relativamente en el Epistolario, veremos precisamente en las tales cartas una cualidad enteramente opuesta al fin y utilidad que pudiera perseguirse en un formulario escolar. Las cartas en cuestión son, si bien se las examina, todas ellas uniformes, a pesar de la variedad de los familiares cuya muerte se lamenta: un hijo, un esposo, una esposa, una madre, una hermana y hasta una suegra—por repetir la enumeración que hace el P. Alamo—. Todas son de un mismo tipo, cortadas por el mismo patrón, apoyadas en los mismos motivos de consuelo, con las mismas sentencias, con idénticas reminiscencias jeronimianas, repetidas hasta la saciedad. Cámbiense los nombres de los familiares muertos, póngase la madre en vez de la hija, el esposo en vez de la suegra, etc., y, fuera de algún breve inciso más peculiar, se podrá conservar la misma carta en todos los casos. Ahora bien, en un formulario escolar, que se entregaba como un todo, modelo para los que se ejercitaban en el género epistolar, en los más variados géneros, ¿no se habría atendido a un ejercicio más variado, y con ello a una mayor utilidad y provecho? La monotonía, en cambio, se explica perfectamente en el caso de Braulio, que, a la distancia de varios años en que le ocurría el caso, repetía el mismo tipo patrón de carta consolatoria, con los mismos tópicos tradicionales, en él derivados principalmente de San Jerónimo.

Véase cómo, por el contrario, en las dos cartas que escribe a Hoyón y Eutrocia, con la diferencia de pocos días, no se repite ni ocurren en la segunda los tópicos sabidos.

Diez cartas consolatorias tiene San Jerónimo. También en ellas se puede observar una variedad de ocasiones semejante a la que nota el P. Alamo en las de Braulio. Están escritas con ocasión de la muerte: de una amiga, *ad Marcellam, de exitu Leae;* de una hija, *ad Paulam, de morte Blesillae;* de un sobrino, *ad Heliodorum, epitaphium Nepotiani;* de una esposa, *ad Pammachium, de dormitione Paulae;* de un esposo, *ad Theodoram Spanam, de morte Lucini;* de una amiga, *ad Salvinam;* de una madre, *Epitaphium sanctae Paulae,* etc. La variedad de víctimas no es un indicio de inautenticidad. Algo semejante se pudiera decir de la variedad en los otros temas, atendiendo a cualquier epistolario.

* * *

No hay especie, dato ni información alguna en el Epistolario que choque claramente con lo que de aquel siglo sabemos; observación ésta que, teniendo en cuenta la multitud de referencias locales, históricas, culturales, sociales, doctrinales, etc., que integran el Epistolario, no carece de valor. En la carta *a Redento,* antes atribuída a San Isidoro, pudo notarse algún eco de la controversia con los orientales sobre el pan ázimo y fermentado, lo cual en aquella atribución era un anacronismo (37). La profesión de fe romana contenida en la carta *a Cludio* se hizo también sumamente sospechosa y condenó como apócrifo aquel escrito (38). Nada análogo se hallaría en el Epistolario de Braulio; más aún, puede afirmarse el aspecto positivo de su congruencia y conformidad general, que coincide admirablemente con nuestros conocimientos de aquella época.

Así, la asociación de Recesvinto al trono de su padre en vida de éste; las noticias sobre los hermanos de Braulio: Frunimia-

(37) Cfr. J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Sp tantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie,* Munich, 1933, p. 9-163.

(38) Cfr. P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise Saint Isidore de Séville,* París, 1929, p. 73-74.

no, Basilla, Pomponia, comparadas con lo que de ellos sabemos por la carta-prefacio a la *Vita S. Aemiliani* y por los versos de Eugenio (39); el contenido de la carta XXI, escrita en nombre del concilio VI de Toledo, en conformidad con las circunstancias de la época; el carácter tímido e indeciso del mismo Eugenio que se revela en sus versos, muy conforme con el estado que se describe en la consulta que hace a Braulio; las relaciones de Tajón con las obras de San Gregorio, reflejadas de una u otra manera en las cartas de este Epistolario; la rareza de ejemplares del *Comentario* de Apringio al Apocalipsis, rareza que aún lamentamos; los alardes de literato de Braulio, quien en el prólogo a su *Vita S. Aemiliani* se precia de haberse formado humanísticamente; sus fervores de bibliófilo, muy en consonancia con la correspondencia con Tajón, Apicela, Fructuoso, Frunimiano, y con el "montón de libros" que, según nos dice en la *Vita S. Aemiliani*, poseía; el papel céntrico que él desempeñó en la vida eclesiástica de su época, el mismo que nos describen las crónicas medievales, etc., etc.

Imposible se le hace al P. Alamo que un prelado tan digno y respetable como Braulio haya incluído entre sus "obras completas" las cartas XXXVI y XXXVII, acerca de un caso extraño de ordenación dudosa, y la XVII, sobre la ordenación de un monje extradiocesano. No a todos se les ha hecho tan incomprensible el hecho. Aun los que tildan de desacertada la solución que da Braulio al caso consultado por Eugenio, como el P. Thailan, Lynch y otros, en manera alguna dudan de la autenticidad de esas cartas. Ellas precisamente se hallan citadas con mucha frecuencia por los historiadores del Sacramento del Orden y de la Confirmación, como documentos notables para la historia de aquella época. Esto vale con mucha más razón para la carta XVII, donde el proceder de Braulio, aunque no justificado, no es tan chocante. Por otra parte, no creemos sea buena metodología la de negar un documento solamente porque nos choque un error o incongruencia allí notados. Con tal criterio se podría impugnar la autenticidad de muchos documentos muy verdaderos.

---

(39) Véase esta correspondencia en el erudito estudio de dom Lambert, *La famille de Saint Braulio*, etc.

Además, si es incomprensible esto en Braulio, ¿es acaso concebible que tales enormidades le atribuya la escuela de Alvaro y sus condiscípulos en el siglo IX? ¿Tan poco les merecía la memoria de Braulio? ¿Tan groseramente iban a quebrantar las leyes de la verosimilitud aquellos que tan atentos estaban a conformar las cartas que fingían con toda la cronología, personajes y circunstancias de la época de Braulio?

Y no dejará de causar extrañeza a los lectores la expresión de "obras completas" de Braulio, a quien se le despoja ya del Epistolario casi en absoluto. Aquí se sufre una ilusión lamentable. Por una parte, se invoca el prestigio y la personalidad de Braulio. Pero ¿a qué queda reducida esa personalidad y esas obras completas si no es verdadero el Epistolario? Con la desaparición de éste, desaparece el consejero de reyes, que a veces toma parte en gravísimos negocios del Estado, como en la sucesión de Chindasvinto; el consultor de abades y prelados; el obispo que en nombre del concilio VI de Toledo escribe al Romano Pontífice; el promotor de la cultura del siglo VII, con su escritorio y su solicitud por códices y obras patrísticas, etcétera, etc. La personalidad de Braulio, celebrada por la *Continuatio Hispana* y por Rodrigo Jiménez de Rada, se justificó plenamente cuando en el siglo XVIII aparecieron sus cartas. Aunque no puedan compararse por su contenido doctrinal con las de otros Padres de la Iglesia, ellas constituyen un documento de primer orden para el estudio de la historia española del siglo VII. Sin ellas bien poca cosa le quedaría a Braulio, aun cuando le concedamos el epitafio y las misas que, muy generosamente en este caso, le adjudica el P. Alamo. Todo ello, desde luego, no sería como para invocar la autorizada personalidad de Braulio que celebra la tradición.

* * *

Que no conocemos muchos de los personajes que en las cartas se nombran, ni siquiera a los destinatarios. Pero ¿es que para admitir hoy la autenticidad de unas cartas familiares o sociales del siglo VII es menester que conozcamos a todos los

personajes que en ellas se nombran, aunque éstos sean de personas privadas? ¿Habremos de rechazar las listas de los concilios de Toledo, porque en ellas aparezcan muchos nombres de obispos y de nobles que sólo por ese medio conocemos? Pues ahí se da el mismo caso de que sus personajes nos son por otra parte enteramente desconocidos. ¿Qué epistolario de la historia quedaría en pie con este criterio?

Si he de decir lo que siento, más bien en esta cualidad aparece un indicio de que las cartas no son un formulario escolar. En efecto, en los tales modelos se hace uso de nombres conocidos: así, la *Carta a Redento* y la *Carta a Claudio*, de San Isidoro, etc. Este fué el método seguido en los *Falsos Cronicones*, en las cartas entre San Pablo y Séneca, etc. Todos los críticos han visto precisamente en este carácter un mérito inapreciable del Epistolario de Braulio, que así nos abre un resquicio para poder asomarnos algún tanto a la vida de la Iglesia española en el siglo VII. El trabajo del historiador está en ilustrar en lo posible por medio del comentario los personajes que así aparecen.

En el nuestro nos esforzamos por esclarecer alguno de estos puntos, y no hay por qué insistir en ello. Solamente vamos a hacer algunas indicaciones. Quién era el obispo Carterio hay indicios para averiguarlo, aunque no con toda certeza, por San Jerónimo; el cual, en su carta LXIX, número 2, *ad Oceanum*, habla de él: *Cartenius Hispaniae episcopus, homo et aetate vetus et sacerdotio*. Debe de ser el obispo Carterio, que tomó parte en el sínodo de Zaragoza en 380; la cronología de la carta de San Jerónimo, escrita hacia el 397, favorece esta interpretación (40). En lo demás, nadie se admirará de que a Carterio se le dé el título de *pontifex*: el mismo Braulio usa los términos *pontificatus* y *pontifex*, aplicados al orden episcopal, en la *Vita S. Aemiliani*, § 5 y 6, ni faltan otros ejemplos en los escritos de aquella época.

Acerca de Unianimus, en su lugar expusimos lo que cabe conjeturar atendiendo a la escritura visigótica de este nombre, relacionándolo con el obispo de Valencia, Aniano, que vivió ha-

(40) Cfr. EB., p. 205.

cia el año 646 (41). Si se opta porque el término sea un adjetivo, *unianimus, unanimus,* tiene entonces una confirmación en el uso que de él se hacía por entonces, precisamente en la salutación de las cartas, como en esta de Quirico de Barcelona: *Domno vere sanctissimo et unanimo atque speciali Taioni episcopo Quiricus servulus vester* (42).

Tampoco se extrañará nadie del título de Primado que en la carta XXXVI se da a Eugenio de Toledo. Ya en nuestra edición precisamos el alcance y significado del término. Es verdad que esta carta sería el primer testimonio conocido de este título aplicado al obispo de Toledo. No significa esto, sin embargo, que la dignidad primacial no se atribuyera antes a la sede de la ciudad regia. La presidencia ordinaria de los concilios plenarios, la consagración de los reyes visigodos, una especie de corte de obispos vecinos que rodeaba a su obispo y al soberano juntamente, y, sobre todo, el derecho de proveer de nuevos obispos a las sedes, que el canon VI del XII concilio de Toledo (a. 681) le concede, caso único en aquella época, son indicios de la primacía real de que gozaba el metropolitano de Toledo hacía muchos años. Pero el título no se halla antes de Braulio. Con todo, el que exista el término de *primatus* en otros documentos de aquel tiempo, aplicado al metropolitano como tal, denota que el título no poseía todavía la plenitud de significado que adquirió más tarde.

Así no faltan testimonios contemporáneos en que claramente se demuestra que el título no significaba en aquella época sino la dignidad de metropolitano: *Primatus reverentia metropolitano iubetur impendi,* prescribe el canon 6 del concilio de Mérida de 666; *Primatum suum inquirant,* dice de los metropolitanos el canon 2 del concilio II de Zaragoza (a. 691) (43).

La carta XXXVI no contiene, pues, el sentido de la primacía de la Iglesia de España. Por más que en esta errónea suposición pudo citarse, ya desde el tiempo de Urbano II, en las con-

(41) Cfr. EB., p. 50-51.
(42) PL., 80, 729.
(43) Bruns, H. T., *Canones Apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII,* t. II, Berlín, 1839, p. 86 y 103.

troversias acerca del primado de España, en que se leía aquella palabra según el sentido plenario que ya en estos tiempos poseía (44).

* * *

Pero veamos ahora otra serie de indicios de orden filológico y estilístico que podrán contribuir positivamente a esclarecer esta cuestión de la autenticidad de las cartas de Braulio.

En buena metodología, la uniformidad o la diversidad de estilo en los escritos de un autor se ha de discutir comparando preferentemente obras del mismo género En géneros diversos el estilo suele también cambiar en gran manera. Nadie, por sólo el criterio del estilo, atribuiría la obra de los *Sinónimos* al autor de las *Etimologías*.

Tratándose de las cartas de Braulio, lo acertado será comparar el estilo de las cartas discutidas, principalmente, con el de sus cartas reconocidas como auténticas. No sería tan acertado hacer la comparación solamente con la *Vita S. Aemiliani*, del género hagiográfico del medioevo, de estilo sencillo y espontáneo, en general. Braulio es más compuesto y retórico en sus cartas. Aun la misma carta-prefacio que precede a la *Vita* difiere de ella en alto grado. Nótanse, sin embargo, aun en la *Vita*, propiedades comunes a los otros escritos de Braulio, que no desperdiciaremos.

Véase, pues, un estudio comparativo de las cartas que se tildan de apócrifas con las reconocidas como auténticas. En la columna de la izquierda irán los textos de las cartas III, V, XXXI, la carta *a Fronimiano*, que precede a la *Vita S. Aemiliani*, y algunos textos de esta misma *Vita*: es la obra de Braulio que nadie discute. En la columna de la derecha irán los textos de las demás cartas. Examinaremos algunos conceptos, fórmulas y terminología, que nos ha parecido tienen algo de característico. Aun con ser tan limitada la base de obra auténtica de Braulio, en la suposición necesaria para este estudio, los resultados, como se verá, son muy significativos.

---

(44) Véase la nota 22 antes expuesta acerca de esta controversia.

Títulos y apelativos en el tratamiento.

El apelativo que, con rarísimas excepciones, se da a sí mismo Braulio en toda esta correspondencia es el de "inutilis", "servus inutilis sanctorum Dei".

Vale, vale Aemiliane beate... ac relatoris tui Braulionis inutilis memor succurre intercessor (*Vita*, edic. de Luis Vázquez de Parga, Madrid, 1943, p. 35).

Braulio servus inutilis sanctorum Dei (III y V, p. 74 y 80).

Braulio servus inutilis sanctorum Dei et vester (XXXI, página 151).

Braulio servus inutilis sanctorum Dei (XII, XIII, XV, XVI, XVII, XVIII, etc., etc.).

Los títulos muy respetuosos suelen expresarse en Braulio en un superlativo relativo a personas del mismo orden:

Isidoro episcoporum summo (III y V. En el códice de León añade por contraste de sí mismo: pessimus peccatorum, p. 74 y 80).

Virorum praestantissime (III, p. 74).

Sanctissime virorum (XLIV, p. 196).

Doctissimi praestantissimique virorum (XLIV, p. 192).

Inlustrissime virorum (XXX, p. 151).

Reverentissime virorum et sanctissime patrum (XXI, p. 129).

Praestantissime praesulum (XXI, p. 125).

Praecipue et excellentissime antistitum (XXI, p. 130).

Este uso tan constante en todo el Epistolario no tiene nada de parecido con los títulos de tratamiento que ocurren en el

Epistolario de Alvaro de Córdoba. Aquí los títulos son: *Inlustri, eximio, inlustrissimo, inclyto, serenissimo, dilecto, dilectissimo, sanctissimo,* etc.

Los títulos que se dirigen a los que figuran como familiares suyos son siempre los mismos y en la misma construcción:

Dominoque meo et germano Fronimiano (A Fronimiano, *Vita*, p. 3).

Domini mei et germani (*Ibid.*).

Dominus germanusque meus tuus amator (XLII, p. 185).

Domina filia germana (XV, página 111).

Germanae tuae domnae Basillae (XIX, p. 116).

Ponderaciones de las miserias, ocupaciones y vicisitudes de la vida.

Son abundantes y muy características en toda esta obra de Braulio, siempre expresadas en una retórica enfática, muy frecuentemente en lenguaje marítimo:

Variis dein succedentibus casibus, et rerum nutantium temporibus (tempestatibus, mss.) occupatus (A Fronimiano, *Vita*, p. 4).

Sollicitudinibus mundi et tempestatibus procellarum (X, página 91).

Procellosis tempestatibus impatientiae (XI, p. 94).

Anxietatum curas et occupationes detentum (XII, p. 100).

Inter horribilis nuntii procellas vexatus (XV, p. 109).

Quibus tempestatibus procellisve (XXIV, p. 139).

Ad solatia tentationum atque tolerantiam procellarum (XXV, p. 142).

Si procellis suis mundi nequitia (XXXVI, p. 163).

Quantis necessitatibus (XXXVII, p. 170).

Vitae praesentis fluctibus anxia (XL, p. 178).

Otras ponderaciones.

Peccatis meis ingruentibus... (III, p. 74).	Ultra quam possumus ingruerit tribulatio (XIII, p. 104).
Gravi dolore discrucior (III, p. 75).	Multo dolore excruciatus (XVIII, p. 115). Recordatio cruciet. XIX, página 120). Zelo maiori excruciatus (XXI, p. 129).
Quas ibi ille invisibiles, quasque pugnas visibiles, quas vario callidoque modo tentationes, quasque nebulonis antiquissimi ludificationis fuerit expertus, hi soli optime norunt qui... Quotiens suspiriis ingemiscens clamitabat... Quotiens vehementissime visceribus commotis eiulabat... (*Vita*, p. 16-17).	Quantus ibi labor sit, quanta que operis instantia, quotiens de emendatione eius desperaverim, quotiensque aegritudinibus diversis obviantibus cessaverim... (XXXVIII, p. 172).

En la edición del Epistolario notamos la reminiscencia jeronimiana que se observa en la carta XXXVIII. La retórica común que inspira estas ponderaciones es evidente:

Dulce mihi fuit diu ad te loqui, quasi coram positus vultum viderem tuae faciei (V, p. 84).	Cum tibi pro parvis verbis sed magnis multa sed parva respondeo, ipsa sermonis morosi prolixitas sit desiderii mei satietas; quia quidquid scriptis effundo, potius quam loquor, quasi in facie tua positus ita mihi confabulari videor (XXIII, p. 138).

La autoridad del destinatario se pondera con títulos idénticos en todo el Epistolario:

Culmine vestri Apostolatus (V, p. 80).	Culmen beatitudinis vestrae (XIV, p. 105). Culmine tuae protectionis (XXVII, p. 146). Apostolatus vestri apex (XXI, p. 128).

Coronam beatitudinis vestrae (III, 78).

Nec coronae vestrae confidimus infructuosum hunc fore laborem (XXI, p. 126).

La acerbidad de las circunstancias adversas tiene esta ponderación:

Meque inter oblatrantia praesentis mundi varia et innumerabilia discrimina... (III, p. 78).

Si denique oblatrantium invidorum ergà me strepitus aileret... (XXXVII, p. 163).

La ponderación es a veces una reminiscencia jeronimiana que liga dos cartas de las dos partes del Epistolario:

Idcirco audi vocem meam tot interiacentibus terris (V, p. 82).

Cum enim tot interiacentibus terris, tantisque interiectis marinis spatiis... (XXI, p. 126).

Excusas por la importunidad, verbosidad, temeridad, etc.

Son típicas en Braulio, muy repetidas en todo el Epistolario, y no ocurren en otros escritores con tal insistencia:

Ideo nec verbositatem cavi, et temeritatem fortassis incurri (V, p. 84).

Nam etsi incurrimus petitionis temeritatem, non vero insolentia praesumptionis, sed quam praemisimus, cogitationis necessitate (XXXVII, p. 171).

Quocirca dictavi ut potui, et plano apertoque sermone... et tibi domino meo destinatum misi... iudicioque tuo probandum committens, ut ad singulare cognitum, si in aliquo displicuerit, aut emendes aut reprobes... Meum fuit obedire; tuum erit, si dignum probaveris, publicare. Sed unum quaeso, ut si corrigenda in eo aliqua censes, prius emendentur quam proferantur (A Fronimiano, *Vita*, p. 4-5).

Tu autem, domine, more tuo, ea quae optime nosti a nobis petis scire, et dum humilitatem tuam insinuas, nostram nescientiam probas. Sed quaeso ut si quid in hoc neglegenter dixero, ad te respiciat causa, quia ultra iubes quaerere quam dedisti, et magis vis scire quam informasti (XIV, A Fronimiano, p. 106).

Ecce quantum audaciae dedit mihi gratia vestrae benevolentiae. Et ideo si quid in hoc displicuerit, sibi imputet, quae tantum amat ut timorem tollat (V, páginas 84-85).

Ecce quae sensi, citatim, ut occurrit, quanta potui brevitate suggessi. Vestrum est inde, si quid melius probaveritis eligere, atque si qua offenderint, vestro iudicio aut corrigi aut amputari (*Ibidem*, p. 108).

Iam tuum erit, acutia qua vales, ingenio quo polles, aut ista scienter adire, aut exponendum me expectare (XII, p. 102).

Iam tuum erit ea quae suggero, discretione qua viges, sollertia qua polles, instructione qua plurimum vales, et adprobare recta, et corrigere errata, et tegere indigna, et reserare d i g n a (XXXVI, p. 164).

Sed quaeso ut nec verbosus nec superfluus reputer (XXII, p. 136).

Dum de amore tuo praesumo, etiam superflue tibi scribo (XI, p. 99).

Nihil dignum potui; tantum reminiscor quia volui (X, p. 92).

Etsi non quod volui potui, tamen... (XL, 174).

Vacet neglegentia si aliquid praeterivi (IX, p. 91).

Si quod offendi, veniam peto (XI, p. 98).

Sed etsi qua superflua, si qua neglegenter, si qua minus humiliter aut inutiliter, potius effudi quam dixi, cuncta quaeso, benigne suscipias, cuncta ignoscas, cunctà ores ut Deus ignoscat (V, p. 83).

Quidquid... in hac paginola repereris effusum, non ante aliis pateat quam mihi hoc tua epistola innotescat. Nam neque spatium fuit inde cogitandi, nequa vacatio dictandi... (XXXVI, página 169).

Ofrecimientos de cortesía.

También éstos se repiten a través de todo el Epistolario insistentemente y con fórmulas muy semejantes:

Istius meae suggestionis affatibus dependere praesumo salu-

De cetero obsequia servitutis meae devotus dependo, et in vi-

tis obsequium et cordis et corporis humilitate prostratus... (III, p. 75).

Obsequio autem meae servitutis dependo iura salutis et quaeso pietatem sanctissimae vestrae potestatis, ut pro me orare digneris, quatenus cotidie fluctuantem animam malis tuo intercessus lucreris, et ad portum tranquillitatis aeternae deducas, erutam a a miseriis et scandalis (V, página 84).

tae huius tempestate fluctuantem salvandum tuis orationibus committo, si forte respiciat dominus de caelis... (XIV, p. 108).

Simulque dignamini orare ut mihi per orationis vestrae praesidia dirigat omnipotentia divina inter vitae praesentis naufragia variaque discrimina pietatis suae suffragia, quatenus merear vestro interventu... (XVIII, p. 117).

Amplissimae salutis obsequia dependo, quasi praesens tuis obtutibus (XXIII, p. 138).

De cetero famulatus mei obsequia omni dependo devotione vobis offerenda... (XXV, p. 144).

Ruegos finales y despedida.

También revelan una misma mano en todo el Epistolario las fórmulas típicas e idénticas en que éstos se expresan:

Tam de his quae hic suggessimus, quam etiam de his quae supra questi fuimus, eloquio vestro per eum inlustrari mereamur (V, p. 85).

Quaeso ut nanctis occasionibus vestris merear inlustrari apicibus (XVII, p. 115).

Tuis merear inlustrari affatibus (XXIII, p. 138).

Eruditissimo sermonis vestri stylo perenniter directo inlustrari vehementer desidero (XXV, p. 144).

Nanctis occasionibus me reficias affatibus (XII, p. 102).

Incolomem beatitudinem vestram et mei memorem Christi gratia custodire dignetur (A Fronimiano, *Vita*, p. 7).

Vale in domino et nostri memor... (XVI, p. 112).

Fórmulas de síntesis, transición, etc.

Con notable insistencia, y expresadas en idéntica redacción, se repiten ciertas fórmulas en que Braulio resume el contenido de la carta, pasa a hacer las últimas recomendaciones, etc. Nada semejante se halla en el Epistolario de Alvaro de Córdoba:

Ecce quantum audaciae dedit mihi gratia vestrae benevolentiae. Et ideo... (V, p. 84).

Ecce si ante fuit motus, modo sit modus; et... (XI, p. 98).

Ecce quae sensi citatim, ut occurrit, quanta potui brevitate, suggessi. (XIV, p. 108).

Ecce verbosus sum dum ad interroganda respondere cupio. Sed... (XIII, p. 104).

Ecce, ut in brevi occurrit, tibi, meo domino suggessi, sed... (XXII, p. 136).

Ecce quod ad momentum occurrit, amore caritatis inflammatus respondi; ut... (XXIII, p. 138).

Ecce quod videtur nescientiae meae et pro modicitate capacitatis nostrae, nec affirmans nec spernens, omnino ista suggessi (XXXVI, p. 168).

Ecce, dum nescit amor ordinem, plus oneravi epistolam meam sermone quam utilitate... Et... (XLIV, p. 206).

Hay también otra fórmula final, que manifiestamente revela la identidad de autor en todas estas obras:

Superest, quod et ultimum, quia schedulis... (*Vita*, p. 10-11).

Superest ut claudamus sermonis cursum, pandamusque actiones gratiarum Christo... (*Vita*, p. 38).

Quod superest vero, oro omnipotentem dominum, qui... (XIX, p. 121).

Unum est quod superest, ut et vos solatia capiatis, et... (XX, p. 122).

Hoc solum superest, quod et magnopere peto, ut praestes postulata, etsi... (V, p. 83).

Quod superest autem... (XL, p. 174).

Hoc denique superest, ut digneris orare pro me cum tuis... (XLIV, p. 206).

Quod reliquum est, salutem cum reverentia et amore (XXII, p. 136).

Varias coincidencias.

Aparece en estos escritos descrita la misma biblioteca de Braulio, abundante y desordenada:

Nunc autem nutu, ut reor, divino, cum quendam codicem pro hoc quod animo occurrerat vellem inspicere, iussissemque perquirere, ac revolveretur strues librorum, notitia ila diu prodita (perdita, mss.) subito inventa est non quaesita: iam enim cessaverat intentio perquirentium, cum esset uspiam inveniendi desperatio (*Vita*, p. 4).

His igitur pro vestra voluntate digestis, codices quos vobis a nobis dirigendos mandastis scriptos duplices non inveni. Aliquos nec singulares repperi: subtractos eos de armario nostro animadverti, inquisionemque occupatio tulit. Sed, si Deus voluerit, est spes eos et inveniendi et vobis mittendi (XLIV, página 202).

Los mismos símiles singularísimos:

Quia qui dedistis iumento humanis verbis affari, potes concedere homini vocibus congruentibus loqui (*Vita*, p. 10).

Illius munus erit qui asininam segnitiam per humanae locutionis modos distrinxit (XL, p. 174).

El mismo estilo de juegos de palabras:

Lacrimabiles calumniae et calumniabiles lacrimae (V, p. 80).

Amicam amicitia destitutis (V, p. 82).

Cuius nobilem ortum, nobilior vitae nobilitavit cursus (*Vita*, p. 13).

Discordia concors et concordia discors (XXVII, p. 146).

Qualia exsistent Fructuosi fructuosa frumenta? (XLIV, página 203).

Cum sit mihi scientiae non copia sed inopia, verborum autem sterilitas, non ubertas, n e q u e enim m ae imperitiae sum peritus... (*Vita*, p. 9).

Quod doctae vocis praeconio ita adtollis ut segnem et paene iam senem, oblitum sui attingere celsa cogaris, et veteranum iam atque utinam non inveteratum in his quaestionibus introducas, in quibus est perniciosa nescientia, et scientia praesumptuosa (XXXVI, p. 164).

Inveniam veniam... (*Vita*, página 35).

Exercitio sint nobis, non exitio (XXV, p. 142).

Domni mei Nunniti episcopi exitus mini exsistit exitiosus (XIX, p. 116).

Ut sit carentibus caris ipsa caritas dulcis (X, p. 92).

Otros términos y construcciones comunes:

Examinis vestri igne... purificatus... decoctus (III, p. 77).

Examinis pondere Apostolatus vestri eligantia pensitet... (XXI, p. 131).

Demumque non sine superna dispensatione hoc ipsum esse credens, armavi animum ut et obedientiae... (*Vita*, p. 4).

Mendositas e t e n i m codicis, quem ad emendandum accepi, omnes vires suas contra caliginis meas armavit... (XXXVIII, 171-172).

Solet repleri laetitia homo interior... (V. p. 80).

Ab ipso sit interior homo noster consolatus... (XVIII, p. 117).

Afflictum, miserum... denudatum solatio, destitutum consilio (XXXI, p. 152).

Quorum hic desolatione destituimur (XV, p. 110).

Interea frigore quatiebatur, solitudine destituebatur (*V i t a*, p. 17).

Nec solitudo, in qua merito destitutus obveni... (XXXVI, página 163).

Ideoque preces dirigo ut non separes eum a me, sic non separeris a regno Dei et semen tuum regnum possideat tuum (XXXI, p. 153).

Peto, ita Christus cursum propositi tui efficiat gloriosum, ut mihi codices... (XLIV, p. 185).

Nec stulti iactatione n o v i (V. p. 81).

Non iactatione neque superbiae spiritu (XXI, p. 130).

Es notable en Braulio el sentido que tiene de la doctrina del Cuerpo Místico. De ella hace argumento ampliamente para exigir de Isidoro que le mande el libro de las *Etimologías*, en la carta V. En conformidad con este conocimiento se hacen también varias alusiones a la misma doctrina en otras cartas:

Non sum saltim pes, qui ad iuncta discurrens possim alvo ecclesiae membrorum scilicet iudici, obedientiae discursu parere, nec principatui capitis imperanti obsequendo placere? Quin, etsi de inhonestioribus... (V. p. 83).

Nos credimus resurrecturos... hoc enim sequetur in membris quod praecessit in capite (XIV, p. 108).

... Caput nostrum quod est Christus (XI, p. 95).

Añádase también las veces que repite el motivo de "unanimitas" en las cartas a Uniánimo: "una anima", "pars animae meae", etc. Cartas XXXI y XXV.

Los verbos *flagitare* y *efflagitare* los aplica muy frecuentemente a expresar cualquier deseo:

Precibus efflagitavit (*Vita*, página 20).

Nostra suggestio flagitavit (III, p. 77).

De cetero, Creatoris altissimi pietatem efflagito (III, p. 78).

Quas a nobis flagitastis vobis debere mitti (IX, p. 90).

Libri magnitudinem, non epistolam flagitet (X, p. 101).

Profusissime flagito (XII, página 102).

Uno de los verbos más usados de Braulio es el de *suggerere*, que ocurre casi en cada página de todo el Epistolario con la misma uniformidad, y lo aplica a toda suerte de peticiones, insinuaciones, representaciones, etc. No es menester citar ejemplos.

También es muy frecuente el adjetivo *supernus*, del mismo modo en todo el Epistolario:

Superna dispensatione (*Vita*, p. 4).

Supernae contemplationis (*Ibidem*, p. 14).

Supernum regnum (*Ibidem*, página 15).

Supernae auctoritatis (*Ibidem*, p. 26).

Superna gratia (XXXVII, página 170).

Superno oraculo (XL, p. 179).

Pudieran, finalmente, notarse otras fórmulas comunes y similicadencias, buen indicio de ser el mismo autor de la *Vita* y de todo el Epistolario:

Copia sanctitatis (*Vita*, p. 26).
Copiamque verborum (*Ibidem*, p. 9).

Cum sit mihi scientia non copia sed inopia (*Ibidem*, p. 9).

Hinc datur intelligi... (*Vita*, p. 38).

. Etiamsi esset mihi sermonis copia et linguae gratia cum ingenii memoria (XIX, p. 116).

Sermonis inopia (XLII, p. 184).

Quid aliud datur intelligi... (XXI, p. 126).

Entre las similicadencias múltiples que se hallan en Braulio, vaya un ejemplo solamente:

Sed et ut pauca his qui eloquentiam suam nituntur ostentare, respondeam, noverintque quod parvipenditur detractorum scurrilitas, quando humilibus parvisque, christianis ecclesiastico iure non opponitur sequenda vana verbositas, non humanae inquietudinis levitas, non denique ostentationis ventositas, sed sobria, modesta, ponderataque veritatis gravitas (*Vita*, p. 11).

Ipsa sermonis prolixitas sit desiderii mei satietas (XXIII, página 138).

Ac sic quia nulla eos aperta consolatur veritas, fucata saltem tutet iniquitas (XXI, p. 128).

En conclusión, el lector habrá podido observar, como resultado de este fatigoso análisis filológico, la comunidad, a veces identidad, de fórmulas características que existe entre las cartas que se reconocen auténticas de Braulio y las de todo el resto del Epistolario. La identidad es tal en muchas ocasiones, que impone la convicción de ser uno mismo el autor de todos esos escritos. Esto vale principalmente por lo que se refiere a los títulos de salutación, fórmulas de cortesía y de despedida, frases de síntesis, ponderaciones típicas, etc. Téngase en cuenta, finalmente, que por razones de método hemos restringido la base de estudio comparativo a la mínima expresión de las poquísimas

cartas que se reconocían como auténticas. Aun con todo ello, el resultado ha sido abundante.

Volvemos a repetirlo: nada de esto hallamos en este conjunto en el Epistolario de Alvaro de Córdoba.

* * *

Las características de estilo que revelan las cartas de este último arguyen también que fueran elaboradas en un ambiente escolar muy diverso del que formó nuestras cartas en cuestión. Veamos algunos indicios.

Las leyes del *cursus* y el cuidado de las cláusulas y de la prosa rimada en general no nos llevarían acaso a conclusiones decisivas. La razón es que, como es sabido, este ornato gramatical estuvo muy en boga en España desde el último tercio del siglo VI, a través de todo el siglo VII, y aun tuvo su estima en varios sectores de la literatura mozárabe y especialmente en Alvaro de Córdoba. La crítica literaria señala precisamente como ejemplos las cartas: del rey Sisebuto, de Valerio, Tajón, Braulio y Eugenio de Toledo, etc., para el siglo VII (45). Tanto en las cartas discutidas como en Alvaro de Córdoba se observan en general las leyes del *cursus* en las cláusulas, si bien ya a veces prevalece el acento sobre la cuantidad. En ambos grupos de escritos se ven también eejmplos de prosa rimada.

Sin embargo, este último aspecto, bien examinado, marca en Alvaro de Córdoba un extremo a donde no llegó ninguna de las cartas que discutimos. Lamentándose Alvaro del desaliño de los

---

(45) «Für die Zeit um und nach Isidor geben Briefe reichlich Beispiele durchgeführter Reimprosa: König Sisebut, der von 612 bis, 620 regiert, Valerius um die Mitte des Jahrhunderts, und, etwa um dieselbe Zeit, Tajo, Braulio und Eugenius von Toledo, die miteinander in Briefverkehr standen. Eugens Nachfolger ist Ildefons von Toledo, dessen Stil gelegentlich der Litanei ganz nahe kommt, endlich gegen das Ende des Jahrhunderts Julian, der toledanischen Bischofsitz von 680 bis. 690 innehat. Ihnen allen wohnt reiche Reimfreudigkeit inne; es ist aber naturlich, dass der Reim nicht alle Schriften und Briefe gleichmässig erfüllt. In die Mitte des 8. Jahrhunderts wird die dem Isidor Pacensis zugeschriebene *Chronique rimée des derniers rois* gesetzt. Diese in gereimter Prosa abgefasste Geschichtsschrift wurde von Jules Tailhan herausgegeben: reicher ist kein Reimprosawerk je ausgestattet worden.» K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlín, 1925, p. 294.

cristianos de su época en sus escritos, preciábase él de saber estimar el ornato con que en esto procedían los árabes:

Heu pro dolor legem suam nesciunt Christiani et linguam propriam non advertunt Latini ita ut omni Christi collegio vix inveniatur unus in milleno hominum numero qui salutatorias fratri possit rationabiliter dirigere literas. Et reperitur absque numero multiplices turbas, qui erudite Caldaicas verborum explicet pompas: ita ut metrice eruditiori ab ipsis gentibus carmine et sublimiori pulchhritudine finales clausulas unius literae coartatione decorent; et iuxta quod linguae ipsius requirit idioma (quae omnes vocales apices commata claudit et cola rythmice, imo ut ipsis competit metrice) universali alphabeti literae per varias dictiones plurimas variantes uno fine constringuntur vel simile apice (46).

Texto éste que, aun en medio de su oscuridad, y aunque principalmente parezca referirse a la poesía, descubre las preferencias del autor por ciertos ornatos de la prosa. Estos eran preferentemente la rima en las cláusulas, las contraposiciones, las tiradas interminables de incisos a modo de letanías. Véase algún ejemplo característico:

Habet inter sapientes ac morigeros disputatio saporem / inter stultos ac inconditos amarissimum acerbumque dolorem. / Hic sapientia dulce mel sumitur / illic vecordia tumultuante fel volvitur. / Quod inter sapientes geritur, conlatio dicitur / quod inter vecordes (oritur *add. Traube*) tumultuatio verius nuncupatur. / Sapientium iurgium dilectione finitur / insipientium amor pugnis et calcibus terminatur. / Isti contendendo ad meliora proficiunt / illi rixando ad peiora deficiunt. / Istis caritas ministrat eloquium / illis rixa fustem defert nodosum. / Ab istis pax et odor emanat / ab illis odium et foetor exhalat. / Sapientum memoria posteris proficit / stultorum error cum ipsis deficit. / Moritur sapiens et post mortem virescit / moritur stultus et post mortem putrescit. / Contentio sapientum delectamentum est secuturis / divaricatio stultorum horror est persistentis. / Prudentium rixa favum inpendit / stultorum luta cal-

(46) *Indiculus luminosus*, en ES., t. XI, p. 274-275; cfr. MGH., *Poet. lat. aew. car.*, t. III, p. 123-124. «Er (Albarus) schreibt oft stärkster Reimprosa. Das kann er aus früheren lateinischen Literatur geerbt haben; er kann es aber auch direkt aus dem Arabischen gelernt haben.» W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, t. II, Berlín, 1905, p. 13, nota.

cem implodit. / Ista scientia fontibus crescit / illa alapis pugnisque calescit. / Habent utraeque limites suos et utrarumque diversos estos / pro qualitate propria generant foetos (47).

Quo pacto eludendi mihi erit data facilitas / cui et copiosa assertoris foecunditas / et proprii ingenii tarditas / et talenti crediti obvia parvitas? / Et licet insita naturalibus locis exsistat voluntas. / Dei tamen demitur opplementi facultas / ei certe cui ex omni parte inducitur remorationis debilitas. / Inchoatio enim ex nostro est pensa arbitrio / conclusio in utrorumque manet iudicio. / Nunquam enim sedatur responsio / nisi prius convescatur investio, etcétera, etc. (48).

A través de otras particularidades individuales de apasionamiento, pomposidad y semitismos en Alvaro, y de piedad íntima y cordial y claridad de sentimientos en Eulogio, los gustos y ejercicios eran los mismos, y también en su tanto su realización en los escritos. El latín de Juan Hispalense es, sin embargo, más natural y correcto (49).

Ahora bien, aunque se escojan los párrafos más artificiosos, retóricos e hinchados de las cartas que discutimos, nada se hallará que pueda compararse a la pompa y ampulosidad de los textos citados. En aquellos escritos, como en otros escritores del siglo VII, Tajón, Eugenio, etc., las tiradas son menos numerosas, más discretas y mesuradas. Nada digo ahora del estilo de letanías del *De perpetuitate B. Mariae*, de San Ildefonso, ni de los *Sinónimos*, de San Isidoro, que forman género aparte (50).

Alvaro fué en este aspecto el más destacado de todos los de su grupo. A pesar de todas sus declamaciones, puramente teóricas, en sus cartas a Juan Hispalense y a Eleazar sobre que los santos varones no deben dejarse llevar del arte de Donato, sino correr por la sencillez de Cristo (51), su gusto le hacía traición

---

(47) *Epistola V, ad Iohannem*, n. 2, en ES., t. XI, p. 131; cfr. MGH., *Poet. car.*, t. III, p. 123-124.

(48) *Ibidem*, n. 1, p. 130.

(49) Cfr. K. Polheim, ob. cit., p. 360-362; A. Ebert. *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts*, t. II, Leipzig, 1889, p. 299 ss.; Traube en MGH., *Poet. car.*, t. III, p. 122-126.

(50) Para un estudio más detenido, véase K. Polheim, ob. cit., p. 297-304.

(51) Cartas I, II y XIV.

en la práctica, y sus escritos son el *specimen* de aquel amaneramiento, pomposidad y artificio. Con razón ha dicho de él Traube: *Loquitur modeste, agit superbe, ut solent scioli. Oratio eius non solum vitiosa, sed etiam inflatior et obscurior quam ceterorum* (52). La retórica enfática y el esfuerzo escolar de algunos pasajes de nuestras cartas en cuestión no llegan hasta ahí. El Epistolario de Alvaro de Córdoba revela otro taller escolar mucho más avanzado en esta falsa retórica de la latinidad medieval.

La erudición en la antigüedad, de que hace alarde Alvaro en su Epistolario, nos lleva a la misma conclusión: en unas cartas formularios compuestos como modelo escolar, cuales serían nuestras cartas discutidas, ella aparecería en mucho mayor escala de lo que aparece si proviniera del grupo cordobés. Con ser muy pocas relativamente sus piezas, en el Epistolario de Alvaro se ven utilizados los siguientes autores: Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León M., Euquerio, Fulgencio, Casiano, Claudiano Mamerto (carta V), Gregorio M., Isidoro, Josefo, Hegesipo, Juvenco, Sedulio (carta IV), Arator (carta XVIII), Virgilio, en citas e innumerables reminiscencias (saepe); Persio, Lucano y otro poeta desconocido se citan de segunda mano (XVIII y XX). Las reminiscencias son muy numerosas, como lo revela al punto un detenido estudio. Donato se propone como el prototipo del gramático por antonomasia, caso notable este último entre los españoles. Otras veces nos habla de Platón, Tulio, Demóstenes, Aristóteles y Crisipo (carta V), o de Tucídides, Salustio y Esquines (carta XIV), o de Antístenes y Diógenes Laercio (cartas III y IV), o de los españoles Beato, Eterio y Elipando, etc., etc.

Este aparato de erudición en solas seis cartas arguye una formación, gusto y ambiente muy diverso de los que tuvo el autor de las cartas que discutimos. En éstas, fuera de dos o tres, en que, por razón de las consultas que allí se resuelven, se citan los autores clásicos en la materia, no muchos, no aparece en manera alguna este alarde. En punto a reminiscencias, el gasto lo hace San Jerónimo. De autores profanos hay alguna

(52) MGH., *Poet. car.*, t. III, p. 791.

cita rarísima de Ovidio y Fedro, y dos de Virgilio de segunda mano. Reminiscencias virgilianas, que tanto salpican algunas cartas de Alvaro, en estas cartas que discutimos ni una sola: fenómeno éste muy significativo.

Todavía pudieran añadirse otras observaciones estilísticas y de lenguaje. Algo dijimos ya sobre los títulos de salutación que se cruzan en estas cartas de Alvaro, de tono bizantino (53). No pocos son los términos que pudieran en ella espigarse de alarde oriental y helenístico, como el comienzo de la carta IV: *Englogę emperie vestrae sumentes eufrasia, imo energiae percurrentes epitoma.* En vano se buscaría algo semejante en las cartas que discutimos. Decididamente, proceden de otro centro cultural y literario.

Las citas que el P. Alamo cree ver de las cartas de Braulio en el Epistolario de Alvaro de Córdoba, ni existen tal cual él las presenta ni prueban nada en su favor. En efecto, es verdad que la introducción de la carta III de Braulio se utiliza en la carta III de Juan Hispalense, como lo hicimos notar nosotros en nuestra edición (p. 78). Pero este hecho nada tiene de extraño, tratándose de una de las cartas de Braulio, que, como hemos dicho varias veces, por formar parte de la correspondencia con San Isidoro y tratar de la elaboración de las *Etimologías*, se copiaron en millares de códices, como introducción a esta magna obra (54). Ni niega la autenticidad de esta carta el P. Alamo.

En cuanto a la otra cita que él cree ver de la carta XI de Braulio en el fragmento de la carta XX de Alvaro de Córdoba a Bodón (*Transgressor*), a mi juicio, no existe; más aún, las palabras de Alvaro a que se alude prueban que éste no tuvo en cuenta la carta mencionada de Braulio: la cita se deriva inmediatamente de San Jerónimo. Véase el modo de ambas citas:

BRAULIO.—*Carta XI*	ALVARO.—*Fragm. Carta XX*
« ..et de nobis dici potest: Fenum habet in cornu, longe fuge.»	« ..De nobis quoque et noster Hieronymus dicit: Cornu habet in fronte, lomge fuge.»

(53) Cfr. A. Helfferich, *Die Westgothisch- Arianismus und die Spanische Ketzer-Geschichte*, Berlín, 1860, p. 117.

(54) Véase la edición antes citada de las *Etimologías*, de Lindsay, Oxford, 1911.

San Jerónimo había dicho: *De nobis quoque dici potest: Foenum habet in cornu, longe fuge* (55).

Si bien se observa, la derivación directa de San Jerónimo por parte de Alvaro es evidente, no sólo por la cita explícita: *noster Hieronymus dicit;* sino por la partícula *quoque,* común solamente a Jerónimo y Alvaro, y ausente en Braulio. Las otras citas que allí hace A'varo nada tienen que ver con Braulio; se toman directamente, por lo menos en parte, de San Isidoro en su *Historia de regibus Gothorum,* n. 67.

Tengo estudiadas para un estudio ulterior todas las fuentes, citas y reminiscencias del Epistolario de Alvaro de Córdoba. Las tiene de todo género: clásicas y postclásicas, sagradas y profanas. De la segunda parte del Epistolario de Braulio, es decir, de las cartas que discutimos, no se descubre reminiscencia alguna. Este hecho presenta, a mi modo de ver, una consecuencia de valor contra el parecer del P. Alamo: ¿Es posible esta ausencia de reminiscencias si del taller de los escolares de Alvaro y sus condiscípulos hubiera salido elaborado el Epistolario como manual escolar para aprender a escribir cartas?

Tampoco es enteramente exacto lo que se dice de Alvaro de Córdoba y Eulogio, a quienes se presenta ocupados en *componer cartas y otros tratados* en su juventud, bajo la dirección del abad Esperaindeo, para insinuar la idea de que compondrían cartas formularios escolares:

Alvarus nous parle des traités et des épîtres que lui-même et Euloge composèrent dès leur jeune âge sous la direction de Speraindeo: «Agebamus utrique scripturarum delectabilem lusum et schalmum in lacu nescientes regero Euxini maris credebamur fragori... Epistolatim in invicem egimus... ita ut volumina conderemus quae postea aetas matura abolenda, ne in posteros remanerent, decrevit» (PL, t. CXV, col. 708).

Este es el texto que copia el P. Alamo. Pero en su integridad tiene un matiz algo diverso. Cuando se copia, comenzando un punto con estas palabras: *Epistolatim in invicem egimus,* el ob-

(55) *Epistola L, ad Domnionem,* n. 5 (CSEL., t. LIV, páginas 393-394).

jeto de esta ocupación manifiestamente se propone como si fuera el de *componer o escribir cartas*. Pero no es eso lo que dice Alvaro. Véase el texto íntegro:

> factique sumus auditores viri, inquisitores veri, amatores nostri: in tantum, ut illa aetas indocta sibi non concessa praesumeret. Agebamus utrique Scripturarum delectabilem lusum, et schalmum in lacu nescientes regere, Euxini maris credebamur fragori. Nam puerilis contentiones pro doctrinis quibus dividebamur, non odiose sed delectabiliter epistolatim in invicem egimus, et rhitmicis versibus nos laudibus mulcebamus. Et hoc erat exercitium nobis melle suavius, favis iucundius, et in ante nos quotidie extendentes, multa inadibilia tentare in Scripturis, puerilis immatura docibilitas coëgit. Ita ut volumina condueremus, quae postea aetas matura abolenda, ne in posteros remanerent, decrevit.

Si bien se observa, aquí se narra lo siguiente: Hallábanse embebidos los dos jóvenes en el estudio, principalmente de las Sagradas Escrituras—no sé por qué el P. Alamo escribe *scripturarum* con minúscula, que ni en Lorenzana ni en Migne se halla, ni el contexto lo sufre, ya que se trata de la Sagrada Escritura—, y sentíanse llevados de su juvenil presunción a profundidades y fragores como los del mar Euxino, no sabiendo guiar su nave ni siquiera por las aguas de un lago, como dice con frase de San Jerónimo. Y en su inexperiencia presuntuosa se enredaban en pueriles contiendas doctrinales y en audacias escriturísticas, que redactaban en forma de cartas, hasta poder formar volúmenes, que después la edad madura condenaba a ser destruídos.

Como se ve, el objeto ya no es el de componer sencillamente cartas, sino el de proponer pueriles contiendas doctrinales en forma de cartas: el matiz es muy distinto. Y ahora concluímos: ¿queda algún vestigio de este ejercicio escolar, que evidentemente ya no es el formulario modelo de cartas, en la segunda parte del Epistolario de Braulio? Ninguno absolutamente. Hay en él algunas cartas de contenido doctrinal, que son consultas y respuestas a puntos de doctrinas: cartas de consulta; de contiendas pueriles doctrinales, ninguna.

* * *

Quedan unas observaciones nada más sobre el estilo rebuscado y artificioso que a veces se nota en esas cartas del Epistolario de Braulio, y en especial sobre sus numerosas reminiscencias jeronimianas.

Del estilo enfático y artificioso no hay que admirarse cuando se conoce el lenguaje epistolar de aquella época. Las cartas del rey Sisebuto nos colmarían las medidas. Véase este ejemplo de las primeras líneas en la primera carta:

Nec poterit quisquam erraticas oves in caulas dominicas obtutare, qui suas negligendo luporum in faucibus misit, et denegatis herbidis ac redolentibus campis, tribulis vepribusque inter catulos rabientium leonum maluit sauciare consortes, quatenus innoxium gregem, dum cura vigilantis emarcuit, faucibus rabidis, ore truculento, nemine obsidente, dilaniant, et per obstrusos anfractus nullo defendente caedem forae interimunt (56).

Otros párrafos pudieran citarse más enfáticos todavía. Preferimos, sin embargo, citar a Tajón, más próximo y discípulo de Braulio. En su carta *a Eugenio* compone períodos como éste:

Ita ego, mi venerabilis domine, animo licet invalidus, tuis tamen adiutus orationibus, ardui operis auspicia quasi cuiusdam maximi montis malui adire principia, qui velut magni cuiusdam in sui superficie ostentat spatia paradisi nemorum proceritatibus obsita, floribus albescentia, foliis viridantia, pomis etiam mellificantia, liliorum quoque pulcritudine nitentia, rosarum rubore candentia, violarum purpurantium floribus splendentia, coloribusque croceis pleraque fulgentia, nullo unquam tempore marcescentia, sed perpetua sui viriditate vernantia; mirifica arte disposita, directis quae consistunt linearum ordinibus coaptata, tantam subministrant examinantibus gratiam, ut suavitate sui non solum exteriores corporum sensus, sed interiora cordium arcana satietate sui perlustrent (57).

La continuación de esta primera parte de la carta, que no transcribo por no fatigar a los lectores, es del mismo estilo. Párrafos como éste se pueden reunir con facilidad en las cartas de aquel tiempo. Las de Braulio no llegaron a tales extremos.

---

(56) PL., 80, 364-365.
(57) En MGH., *Auct. antiq.*, t. XIV, p. 287-288.

En esta carta se puede ver, dicho sea de paso, un ejemplo de esa duplicidad de estilos que se nota en las del Epistolario de Braulio: ampuloso y enfático al principio, mientras se entra en materia; sencillo y natural después, cuando se viene ya simplemente a la exposición del objeto de la carta. El fenómeno es muy frecuente en épocas de decadencia, donde ocurre lo mismo que a los inexpertos, que no saben introducirse; de ahí el esfuerzo, el énfasis, el artificio en los comienzos. Cualidad ésta que se observa, por esto mismo, de una manera mucho más acentuada cuanto menos familiar es el asunto de la carta. Pueden verse ejemplos en el Epistolario de Braulio, precisamente en las cartas de negocios: las consultas de Eugenio y de Fructuoso, o mejor las contestaciones a ellas; la carta al abad palaciego Emiliano, etc. En las familiares se observa menos este embarazo de la introducción; en algunas desaparece por entero, como cuando en la XIV a su hermano Frunimiano, donde entra de lleno en materia sin exordio: *Membrana nec nobis sufficiunt;* así también la XXVI comienza sin más, ofreciendo el códice que se le pedía, etc.

Por otra parte, tales alternativas de estilo se notan en obras muy verdaderas de Braulio, como en la *Vita S. Aemiliani.* Aun en medio de la sencillez del estilo hagiográfico medieval, se ven párrafos como el que sigue:

> Iam dictus antistes facibus irae accenditur, et invidia ob eius virtutes tenebratur. Intuens virum Dei vehementer invehitur: cumque ut se habet animus furia ebrius, iracundiae crapula esset ructatus, vir Dei egregius, sanctitate munitus, patientia tutus, tranquillitate consueta persistebat immotus (58).

Se extraña el P. Alamo del uso de los superlativos en el tratamiento, y en especial del título de la carta XVII: *Domino beatissimo et in Christi membris venerando atque omni dilectione*

(58) *Vita S. Aemiliani,* edic. de Luis Vázquez de Parga, Madrid, 1943, p. 19. Sintomática es también la manera de hacer la cita de Cicerón en la *Praenotatio divi Isidori,* cita ya de suyo bien artificial y retórica. Pero lo notable es que Braulio no la toma directamente de Cicerón, sino de segunda mano, del *De civitate Dei, VI,* 2 de San Agustín, como se comprueba por las variantes introducidas, que no se hallan en Cicerón, sino en el Obispo de Hipona.

amplectendo domino, etc. Lo primero que ocurre observar es que el título sirve para ver la misma mano en tres cartas importantes que lo tienen casi idéntico: la XVII, la XLII y la XLIV, las tres a nombre de Braulio. Nótese, en cambio, la diversidad del título de la carta XLIII: *Domino meo proprio Braulioni episcopo, Fructuosus exiguus semper tuus*, a nombre de Fructuoso: ¿serán todas del mismo autor gallego?

La derivación de aquel título es netamente agustiniana, como lo notamos en nuestra edición. Así habla San Agustín: *Per quos adire possit ad animum tuum animus meus, mi frater dulcissime, et in Domini membris honorande* (59).

La efusión en los títulos de tratamiento fué una dote característica de la época visigoda, como también se notó en su lugar. Véanse para ello los títulos y salutaciones de las cartas de la correspondencia isidoriana, que el P. Alamo no niega. En Braulio, en particular, esta cualidad más bien es un indicio de autenticidad; así se dirige a San Isidoro: *Domino meo et vere domino Christique electo Isidoro, episcoporum summo, Braulio, servus inutilis sanctorum Dei.* (Cartas III y V.) Luego siguen en el texto los superlativos: *virorum praestantissime, excellentissimam tuae beatitudinis potestatem, Creatoris altissimi, Trinitas sacratissima, benignissime, dissertissimo, sanctissimae vestrae potestatis, beatissimae potestatis vestrae.*

Pero no es solamente Braulio quien así se expresa. Véanse otros ejemplos: *Domino sancto meritisque beato Massonae episcopo, Isidorus* (carta IV); *Sanctissimo ac venerabili domino meo Eugenio episcopo Toletanae urbis Taius ultimus servorum Dei Caesaraugustanus episcopus* (60); *Domno venerabili sanctissimoque viro Quirico episcopo, Taius indignus Caesaraugustanae urbis episcopus, cognomento Samuel* (61); *Domno vere sanctissimo et unanimo atque speciali Taioni episcopo, Quiricus servulus vester* (62); *Sanctissimo et mihi prae ceteris peculiari domino Iuliano Toletanae primae sedis episcopo Idalius Barcinonensis sedis epis-*

(59) *Epistola ad Hieronymum* (entre las de S. Jerónimo, la CIV), n. 1.
(60) En MGH., *Auct. antiq.*, t. XIV, p. 287.
(61) PL., 80, 727.
(62) *Ibidem*, col. 729.

copus (63); *Sanctissimo et mihi prae ceteris peculiari domino Zuntfredo Narbonensis primae sedis episcopo Idalius Barcinonensis sedis episcopus* (64).

Dígase lo mismo del estilo de tratamiento en superlativos dentro del texto de las cartas. Los epítetos *carissime, dilectissime, beatissime, praestantissime,* abundan en la correspondencia isidoriana. A las personas constituídas en autoridad suma, como el Papa o el rey, se les da el título de *gloriosissimus* o *venerantissimus, reverentissimus,* etc. Creo que en este estilo, reconocido en aquella época, a nadie puede extrañar el tratamiento de la carta XXI, dirigida al Sumo Pontífice en nombre del concilio VI de Toledo.

Finalmente, ya que del abuso de superlativos se trata, véanse estas líneas de la *Vita S. Aemiliani*:

> Scleratissimum seditionariumque domus Honoris senatoris daemonem sustinebat, qui eo usque monstruosissime domui illius incubabat, ut foedissima quaedam, turpissimaque quotidie inferebat (65).

Tal vez menos ocasión de extrañeza tenga, para quien conozca la literatura característica de la época visigoda, la dependencia literal de San Jerónimo en citas y reminiscencias. Hay que reconocer que no se cuenta la originalidad entre las dotes generales de los Padres visigodos. En ellos no solamente las ideas, sino aun la redacción misma terminológica está tomada con mucha frecuencia de autores antiguos.

Esta conclusión, que antes chocaba a no pocos, hoy, después del estudio reciente que se ha emprendido sobre las fuentes, es del dominio público. El aparato crítico de las modernas ediciones es el mejor argumento. Los estudios de Grial, Arévalo, Klussmann, Dzialowski, Becker, Schmeckel, Wessner, Schenk, Philipp, Weymann, Beeson, Lawson, etc., nos han introducido en el gabinete de trabajo de San Isidoro de Sevilla, revelándonos todos los secretos de su redacción. Por poner un caso concreto, Dzialowski ha demostrado en su análisis del *De viris inlustribus* la

(63) PL., 96, 815.
(64) *Ibidem,* 818.
(65) *Vita S. Aemiliani,* p. 24.

dependencia literal servil de sus fuentes que guarda San Isidoro, que en muchos casos se reduce a un extracto mecánico de frases e incisos artificiosamente compuestos, a modo de mosaico, sin observaciones personales propias, que bien pudiera hacerlas, ya que conocía muchas de las obras que allí juzga. En una misma línea, para una misma proposición, allega y combina a veces construcciones de varios autores. El esfuerzo, artificio y violencia para lograr este resultado son visibles a todos los que conozcan sus fuentes. Diríase que se trata de "un retórico en la tarea de un ejercicio escolar", según se expresaría el P. Alamo (66).

El caso de San Isidoro de Sevilla es típico, pero no el único entre los visigodos. Estudios publicados en estos últimos años han puesto de manifiesto estos mismos caracteres en la redacción de los Símbolos Toledanos, elaboración del Episcopado español del siglo VII (67). Allí puede verse también el esfuerzo de ajuste y modelación de frases y sentencias antiguas, en plena elaboración retórica.

El estilo epistolar se presta demasiadamente a esta tentación. De ella no se han visto libres ni los mejores ingenios de otros tiempos. San Jerónimo, el príncipe del género epistolar entre los Padres, que en un célebre pasaje de su carta XIV *a Heliodoro*: *per calcatum perge patrem*, es un eco de una increpación de Séneca el retórico, en la cual se incita a un hijo a que, pisoteando a su padre, vaya a la guerra: *ut ad hostem pervenias calca patrem*, rinde tributo copiosísimo en sus cartas con citas y reminiscencias a numerosos autores clásicos. Su carta LX *a Heliodoro* depende como de fuente principal de la *Consolatio* de Cicerón sobre su hija Tulia (68).

---

(66) G. von Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*, Münster, 1898.

(67) *Le symbole du IV^e concile de Tolède*, en la RHE., t. XXXIV, 1938, p. 5-20; *El símbolo del VI concilio de Toledo*, en *Gregorianum*, XIX, 1938, p. 161-193; *Le symbole du XI.^e concile de Tolède, ses sources, sa date, sa valeur* en el *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fasc. 19, Lovaina, 1938.

(68) Cfr. C. Kunst, *De S. Hieronymi studiis ciceronianis*, Viena, 1918. Para un estudio sobre el tema más extenso en los Santos Padres, véase: F. Prat, *Imitaion ou plagiat? Emprunts littéraires des Pères de l'Eglise*, en la *Revue Apologétique*, t. XXXVIII, 1924, p. 257-266, 385-397, 449-460; Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, París, 1937, p. 50-73.

No es extraño, pues, que entre los visigodos abundara el género. Por no hacer interminable este estudio, voy a citar solamente un caso, de uno de los discípulos de Braulio, el célebre Tajón de Zaragoza. De vuelta de Roma, cargado con los despojos de San Gregorio M., como materiales para sus *Sentencias*, con toda su gravedad episcopal de obispo de Zaragoza, escribe su Carta-Prólogo a las *Sentencias*, especificando las cualidades que tendrá su colección y presentando la obra como iniciativa personal suya. Pero se olvidó de advertir una cosa que después ha descubierto la crítica, y es que la iniciativa no era suya, sino de Paterio, cuya obra, escrita antes del 604, conoce Tajón, que escribía después del 650, y cuyo prólogo explota y extracta sin decirlo, en labor de taracea, como cualquier estudiante de retórica:

TAJÓN	PATERIO
Igitur cum Romae positus eius quae in Hispaniis deerant volumina sedulus vestigator perquirerem, inventaque propria manu transcriberem, tantaque dulcedo verborum animum meum inaestimabili suavitate mulceret, speciale *quiddam in eadem sine* cuiuspiam *perspexi comparatione potissimum.* Denique dum *historiam beati Iob sub triplici* indagatione *id est, historica, typica vel morali, studuit explanatione discutere*... tantorumque profunda mysteriorum *repulso ignorantiae nubilo serena patefactione monstrare, paene totius novi ac veteris Testamenti* patefecit arcana... (69).	Cum beatissimi atque apostolici Gregorii... dicta saepius lectione percurrerem avidiusque mihi eis assiduum esse ipsa luculentissima verborum eius satisfactio suaderet, *quiddam in eis repperi sine comparatione potissimum.* Dum igitur unius sancti viri, hoc est, *beati Iob historiam* abstrusis mysteriorum opacitatibus tectam *sub triplici, id est, typica, morali atque historica studuit expositione discutere,* ac *repulso ignorantiae nubilo,* in aperto cunctis luce clarius *serena patefactione monstrare, paene totam veteris ac novi Testamenti* seriem rerum explanandarum necessitate est coactus exponere (70).
Lectorem quippe *huius operis censeo ammonendum* ut vigili intentione praevideat, quoniam *pleraque testimoniorum* capitula in	Hoc autem *lectorem huius operis* prae omnibus nosse *commoneo* ut quia quaedam testimonia *diversis locis sita* repperi... hoc

(69) En MGH., *Auct. antiq.*, t. XIV, p. 289.
(70) PL., 79, 683.

eisdem voluminibus ut supra memin_mus, *diversis in locis sita*, ita ut inventa sunt exposita... alia igitur... expositione *retexuit*, praecedentibus testimoniis ut ordo exponendarum rerum *poposcit*, aliqua *inserenda*, reliqua vero relinquenda curavi, quatenus *ex praeced_ntibus subsequentia penderent* et subsequentiae praecedentibus sese utilius coaptarent. Nam si cuncta discreto ordine in huius operis serie *ponerentur*, *proculdubio* magnitudo voluminum brevitatis modum excederet atque sui recapitulatione lectoris animus offendens, *facerent nihilominis repetita fastidium*. Cuius rei quantitatem in sex codicibus, quattuor scilicet veteris Testamenti, duobus etiam novi Testamenti, suis conexis ordinibus praetermissis scripturis quas idem virorum sanctissimus ex ordine tractavit, adiutus orationibus vestris explere curavi (72).

idem de eodem testimonio *retexui* (71).

Quod ego de iam dictis excerpens eidem testimonio ubi *poposcit* locus, *inserendum* aptavi, quia res non erant quae... dum *ex praecedentibus* quae dicta fuerant, *subsequentibusque p_nderent*. Si enim propter novitatem parvae rei, rursum dicta *ponerentur*, *facerent etiam repetita fastidium procul dubio*. Ut ergo expositionis, inde haec excerpta sint, recurrens ordinem... Perpendens autem quod si utriusque Testamenti in unum vellem testimonia redacta colligere, et voluminis normam excederet et legentis desiderium impediret, in tribus hoc voluminibus domino est cooperante dispositum ut duo veteris tertium novi dicta contineat (73).

Así escribía sus cartas Tajón, discípulo y sucesor de Braulio, con quien aparece relacionado con múltiples vínculos. Su estilo debe curarnos de espanto para cuanto podamos hallar en el Epistolario de Braulio. La manera es idéntica.

Es curioso notar también que Tajón utiliza innegablemente aquel hemistiquio invertido del *Arte Poética* de Horacio, que escandaliza en la carta XI del Epistolario de Braulio: al parecer era corriente en aquellos días, y aun tal vez Tajón lo aprendió de su maestro Braulio:

En prudentissime virorum, ut causarum ordines sigillatim perstringerem, modum brevitatis excessi, quia, ut ait quidam doctissimus,

(71) *Ibidem*, col. 685.
(72) MGH., p. 289-290.
(73) PL., 79, 686.

dum figuli rota currente orceum facere nitor, amphoram finxit manus. Ast ego dum brevem pagellam conscribere malui, libellum manus indocta composuit (74).

Su uso en esta carta, como en las tres de Braulio, había despertado ya la curiosidad investigadora de críticos como Traube y Vollmer (75).

Tajón parece tener también delante la carta XXI del Epistolario de Braulio, cuando al escribir esa carta a Eugenio recuerda en sus primeras líneas el comienzo de aquélla:

BRAULIO	TAJÓN
Optime satis valdeque congrue cathedrae vestrae...	Congrua satis valdeque necessaria dispositione.

El hecho, pues, de las reminiscencias jeronimianas no ofrece obstáculo alguno a la autenticidad de las cartas de Braulio. Es un caso típico de la época. San Braulio había tomado como modelo para sus cartas al príncipe del género epistolar entre los Padres; de él escogió las sentencias más geniales, para insertarlas, en adaptaciones de retórica violenta en ocasiones, por todo su Epistolario, principalmente en sus cartas consolatorias. Es éste, volvemos a repetirlo, un hecho histórico que hay que admitir sin más, aunque con ello "la erudición del obispo de Zaragoza... resulte notablemente disminuída", como en otra ocasión observaba el P. Alamo.

El fenómeno, por otra parte, no es privativo de las cartas discutidas; se halla más o menos a lo largo de todo el Epistolario, desde las cartas de la correspondencia con San Isidoro, como puede verse en el comentario de nuestra edición. Hay, pues, continuidad homogénea por todo él, aun en esta condición típica de la redacción de Braulio.

La *Vita S. Aemiliani* no se prestaba tanto, por su género especial, a tales reminiscencias estilísticas de la retórica epistolar. No deja, sin embargo, de notarse el influjo jeronimiano. Aparte

(74) En MGH., p. 290.
(75) Cfr. MGH., *ibidem*, nota.

de ciertos términos aislados que pudieran registrarse, he aquí una reminiscencia muy semejante a las del Epistolario brauliano, que se ofrece ya a las primeras páginas de la *Vita*.

SAN JERÓN.	VITA
Haec praecepta sunt *Rhetorum*, ut maiores eius qui *laudandus est*, et eorum gesta *altius repetantur*, sicque per ipsum per gradus sermo perveniat: quo videlicet *avitis* paternisque virtutibus inlustrior fiat, et aut non degenerasse a bonis aut mediocres ipse *ornasse* videatur. (*Epistola* LX, 8.)	Ego autem non *altius repetam*, neque *avorum* et proavorum eius, iuxta *Rhetores*, prosequar laudes, quum, iuxta eosdem, si ignobilibus ortus sit natalibus, magis *efferendus est laudibus* quod sui ignobilitatem generis, morum dignitate *ornaverit* (p. 13).

El pensamiento y varios términos y giros son idénticos. La carta había prestado ya otras reminiscencias a Braulio para su Epistolario.

* * *

Pero hora es ya de concluir. La prolijidad de este estudio se verá justificada por la amplitud del problema que se suscitaba al dejar caer ciertas dudas sobre casi todas las cartas de Braulio.

Como habrá podido verse por todo lo que precede, es enteramente verídico el códice legionense cuando más de cuarenta veces consigna el nombre de Braulio a la cabeza de cada una de las piezas de su Epistolario. Ni la variedad de asuntos de sus cartas, ni el amaneramiento, artificio retórico, énfasis de mal gusto, violentas citas y reminiscencias en muchos de sus pasajes, ni la novedad de nombres en no pocos de sus corresponsales, ni la pompa e incongruencia de algunos de sus tratamientos, nada de esto es argumento serio para dudar de la autenticidad de las cartas de Braulio, cuando se las estudia en el marco histórico de su época. Son sencillamente una pieza más de la literatura de su siglo.

Un minucioso análisis filológico, por otra parte, muestra tal uniformidad y continuidad homogénea de estilo por todo el Epis-

tolario, que cada una de las frases características de Braulio en sus poquísimas cartas indiscutidas se ve conservada, repetida y ampliada en las demás piezas sometidas a discusión. Su estilo, además, pugna en mil pormenores con la fisonomía del Epistolario de Alvaro de Córdoba.

Piezas hay, finalmente, entre las del Epistolario de Braulio que están inconmoviblemente ancladas en la cronología de su siglo, como la carta XXII, o se ven atestiguadas por otras fuentes de la época, como la carta XXI.

Decididamente, el argumento paleográfico del códice de León halla, a nuestro modo de ver, una confirmación definitiva en el examen de la filología y de la historia del siglo VII.

José Madoz, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

LA MARIOLOGÍA DE LA ENCÍCLICA "MYSTICI CORPORIS"

La magna Encíclica que acaba de publicar Su Santidad el Papa Pío XII acerca del Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, termina con una ferviente invocación a la Virgen María nuestra Señora, para que ella, Madre como es de la Cabeza y de los miembros, alcance con su potente patrocinio que las corrientes de la gracia desciendan sin interrupción desde la excelsa Cabeza a todos los miembros del Cuerpo místico. Pero a vueltas de la invocación se recuerdan y enaltecen las más variadas prerrogativas de la Madre de Dios. En este recuento de las glorias de María tres cosas llaman luego la atención: 1) la integridad de la doctrina mariológica que en él se contiene; 2) la nueva luz con que se presenta la corredención Mariana; 3) el singular relieve que adquiere la maternidad espiritual de María. A estos tres puntos dirigiremos toda nuestra atención, los más interesantes para un mariólogo, por la nueva luz que puedan aportar a las actuales controversias mariológicas.

I. INTEGRIDAD MARIOLOGICA

A pesar de su relativa brevedad, en los dos párrafos consagrados a celebrar las glorias Marianas van como desfilando las principales prerrogativas de María. Las consideraremos por el mismo orden con que van apareciendo: al fin las recogeremos sintéticamente.

Divina maternidad y virginidad.—Comienza así la invocación Mariana el Romano Pontífice: "Efficiat, Venerabiles Fratres,

haec Nostra paterna vota, quae vestra etiam profecto sunt, ac veracem erga Ecclesiam amorem omnibus impetret Deipara Virgo." Estas dos solas palabras "Deipara Virgo" bastan para recordar los dos grandes dogmas de la divina maternidad y de la perpetua virginidad de María. Y el recordarlos al principio está muy en consonancia con el carácter fundamental de estas dos prerrogativas.

Plenitud de gracia.—"... Cuius sanctissima anima fuit, magis quam ceterae una simul omnes a Deo creatae, divino Iesu Christi Spiritu repleta." Explícitamente habla el Pontífice de la plenitud de Espíritu Santo; mas por lo que en sí significa esta plenitud y por recaer en el alma *santísima* de María, se afirma equivalentemente la plenitud de gracia y santidad; la cual, añade el Papa, es mayor que la de todos los hombres, no sólo distributivamente, sino también colectivamente considerados.

Consentimiento representativo.—De las prerrogativas personales pasa el Romano Pontífice a la acción soteriológica de María: "quaeque consensit *loco totius humanae naturae,* ut *quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam* haberetur". Y cita a Santo Tomás (3 q. 30, a. 1). En el valor corredentivo del consentimiento virginal y de su carácter representativo habremos de insistir más adelante. Ahora baste recordarlo.

Valor soteriológico de la divina maternidad. — Prosigue Su Santidad: "Ipsa fuit, quae Christum Dominum, iam in virgineo gremio suo Ecclesiae Capitis dignitate ornatum, mirando partu utpote caelestis omnis vitae fontem edidit; eumque recens natum, iis qui primum ex Iudaeorum ethnicorumque gentibus adoraturi advenerant, Prophetam, Regem Sacerdotemque porrexit". Tres rasgos altamente significativos distinguen la divina maternidad: 1) en la concepción, Cristo es ya Cabeza de la Iglesia: la formación del Cuerpo místico se inicia con la misma encarnación; 2) en el sagrado parto María da a luz, no meramente al Hombre-Dios, sino también al que es la fuente de toda vida celestial, y precisamente en cuanto es tal ("utpote... fontem"); 3) en la adoración de los pastores y los Magos María presenta no solamente a su Hijo, sino también en Él al Profeta o enviado de Dios, al Rey o Mesías y al Sacerdote de la Nueva Alianza.

Semejante maternidad no es la que algunos mariólogos imaginan, exclusivamente encerrada en la esfera ontológica o fisiológica.

Poder de las plegarias maternas.—"Ac praeterea Unigena eius, eius maternis precibus *in Cana Galilaeae* concedens, mirabile signum patravit, quo *crediderunt in eum discipuli eius*" (IOANN., 2, 11). Afirma el Pontífice que el milagro de las bodas de Caná se debió a la intervención y a la súplica de la Madre, con la cual el Hijo condescendió. No hay que olvidar esta afirmación pontificia cuando se trata de la exégesis de este pasaje del Evangelio.

Corredención en el Calvario.—"Ipsa fuit, quae vel propriae, vel hereditariae labis expers, arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha, una cum maternorum iurium maternique sui amoris holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit." Esta es la declaración más relevante del Romano Pontífice, que después habremos de estudiar con toda detención.

Total exención de pecado.—En el párrafo que acabamos de transcribir, la frase "vel propriae vel hereditariae labis expers" expresa la absoluta inmunidad de pecado, exclusiva, si bien por diferente título, del Hijo de Dios y de la Madre de Dios: del Hijo, por derecho propio; de la Madre, por singular privilegio. María fué preservada del pecado original por los méritos anticipadamente aplicados del Redentor; y de todo pecado actual o personal, por una gracia singularísima, que no consta haber sido concedida a otro hombre. Es además interesante esta total exención de pecado, por cuanto se presenta como disposición personal de María para poder actuar en calidad de Corredentora, como más adelante notaremos.

Maternidad espiritual. — "Ita quidem, ut quae corpore erat nostri Capitis mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriaeque titulum, eius membrorum omnium mater." Esta declaración, cuya importancia corre parejas con la relativa a la corredención, habrá de ser luego objeto de especial estudio.

La oración de María y Pentecostés.—"Ipsa fuit, quae validissimis suis precibus impetravit, ut Divini Redemptoris Spiritus, iam in cruce datus, recens ortae Ecclesiae prodigialibus muneribus Pentecostes die conferretur." El Espíritu Santo, que desde el momento mismo de la redención se había otorgado en principio

y como en derecho a la humanidad, vino realmente sobre la naciente Iglesia con abundancia de carismas maravillosos en virtud de la intercesión de María, que lo impetró con sus poderosísimas súplicas.

La Reina de los mártires.—"Ipsa denique immensos dolores suos forti fidentique animo tolerando, magis quam Christifideles omnes, vera Regina martyrum, *adimplevit ea quae desunt passionum Christi... pro Corpore eius, quod est Ecclesia*" (*Col.*, 1, 24). Presenta aquí el Pontífice a María, en el último estadio de su dolorosa vida terrestre, como Reina de los mártires, como el modelo supremo de almas reparadoras, que con sus penas y dolores, misterioso complemento de los trabajos del Redentor, trabajan ocultamente por el desenvolvimiento de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Hoy, cuando es tan necesario el espíritu de reparación, tienen especial actualidad estas palabras del Romano Pontífice.

La educadora de la naciente Iglesia.—"Ac mysticum Christi Corpus, e scisso Corde Servatoris nostri natum (Cf. *Off. Ssmi Cordis* in hymno ad vesp.), eadem materna cura impensaque caritate prosecuta est, qua in cunabulis puerulum Iesum lactentem refovit atque enutrivit." Es singularmente profundo y delicado el pensamiento del Romano Pontífice. Los desvelos maternalmente amorosos de María para con la naciente Iglesia no son sino la reiteración o prolongación de los que la Madre divina ejercitó un tiempo con Jesús infante; y la razón es porque la Iglesia es el Cuerpo místico del mismo Jesús, nacida además de su divino Corazón, herido y abierto con la lanza. La maternidad espiritual, prolongación de la maternidad divina.

El Corazón inmaculado.—"Ipsa igitur, omnium membrorum Christi sanctissima Genitrix (Cf. Pius X, *Ad diem illum*: *A. S. S.*, 36, p. 453), cuius Cordi Inmaculato omnes homines fidenter consecravimus..." No podía faltar la mención del Corazón Inmaculado de María y el recuerdo de la reciente Consagración que de todos los hombres hizo Su Santidad. Merece también notarse que el Corazón Inmaculado se considera, no simplemente como el Corazón de María o de la Madre de Dios, sino como el Corazón de nuestra Madre: conexión delicada con la maternidad espiri-

tual. La expresión "membrorum Christi Genitrix" ofrece dos características nuevas que más adelante recogeremos.

Asunción corporal.—"Et quae nunc in caelo corporis animique gloria renidet." Esta profesión explícita de la Asunción corporal de la Virgen a los cielos parece un prenuncio de más solemnes declaraciones que respondan a los deseos universales del pueblo cristiano, que suspira por ver definida como dogma de fe esta singular prerrogativa de la Madre de Dios.

Realeza de María.—"Unaque simul cum Filio suo regnat." Lo singular de esta expresión no está precisamente en la profesión de la realeza Mariana, sino en la declaración del título y del modo de esta realeza, derivada de la realeza de su divino Hijo, en la cual estriba y a la cual se asocia, como extensión o prolongación de ella. Es María la "Reina Madre", no ya simplemente como Madre del Rey, sino como verdadera Reina que, por ser Madre, comparte la realeza del Hijo. Y la triple partícula asociativa "una simul cum" indica que la realeza de la Madre y la del Hijo no son dos realezas distintas, sino una misma y sola realeza, que poseída por el Hijo por derecho propio y nativo, se extiende por comunicación a la Madre.

Intercesión universal y patrocinio. — Concluye el Pontífice: "Ab eo efflagitando contendat, ut uberrimi gratiarum rivuli ab excelso Capite in omnia mystici Corporis membra haud intermisso ordine deriventur; itemque praesentissimo patrocinio suo, sicut anteactis temporibus, ita in praesens Ecclesiam tueatur, eique atque universae hominum communitati tandem aliquando tranquilliora a Deo tempora impetret". La expresión inicial "efflagitando" y la final "impetret" se refieren claramente a la intercesión actual o deprecación de María; la intermedia "patrocinio tueatur", si bien en absoluto pudiera tener el mismo sentido, parece con todo significar más bien la dispensación de las gracias por vía de acción, de la cual es una forma especial el patrocinio.

Síntesis mariológica. — Distinguiendo la Mariología en dos partes principales, en que se estudian, respectivamente: 1) las prerrogativas personales de María, y 2) su acción soteriológica; y coordinando sistemáticamente dentro de ellas los diferentes elementos que han ido apareciendo en la Encíclica Pontificia, se

obtiene el siguiente esquema, que abarca las principales verdades o problemas de la Mariología:

PRERROGATIVAS PERSONALES DE MARIA:

1. Divina maternidad.
2. Virginidad.
3. Santidad:
   - Inmaculada Concepción.
   - Inmunidad de pecado personal.
   - Plenitud de gracia.
4. Asunción corporal a los cielos.

II. ACCION SOTERIOLOGICA DE MARIA:

A. DURANTE SU VIDA TERRESTRE:

1. Valor soteriológico de la divina maternidad.
2. Corredención:
   - Por su consentimiento representativo.
   - Por su compasión en el Calvario.
3. Después de la Pasión:
   - La oración de María y Pentecostés.
   - Educadora de la Iglesia naciente.
   - María reparadora.

B. EN SU GLORIA CELESTE:

1.—Intercesión actual:
   - Poder de las plegarias marianas.
   - Patrocinio de María.
2. Realeza y reino de María.
3. Consagración al Corazón Inmaculado.

Tono moderado de las declaraciones pontificias:—Antes de estudiar particularmente las enseñanzas de la Encíclica sobre la corredención Mariana y sobre la maternidad espiritual, y para mejor apreciar el valor de las declaraciones pontificias, conviene notar la sobria moderación, tanto subjetiva como objetiva, con que el Papa recuerda las más excelsas glorias de la Madre de Dios. La moderación subjetiva salta a la vista por la total ausencia de ponderaciones y encomios, y más aún de expresiones enfáticas, que tan fácilmente se vienen a la pluma cuando se habla de la gloriosa Madre de Dios. Más notable es aún la moderación objetiva con que se expresan las prerrogativas de María, en cuya declaración el Pontífice dice bastante menos de lo que pudiera

decir; lejos de exceder en lo más mínimo los términos de la verdad, más bien se queda corto. Como su objeto era simplemente recordar o reseñar las prerrogativas de María, se contenta con mencionar sus elementos esenciales o más salientes. De esta doble moderación se desprende una consecuencia de grande importancia para la acertada interpretación de las declaraciones pontificias acerca de la corredención y de la maternidad espiritual. Si siempre las declaraciones pontificias se han de interpretar en su sentido obvio y natural, sin atenuarlas o restringirlas arbitrariamente, mucho más reprobable sería ese criterio atenuante, restrictivo o minimista cuando se trata de expresiones sencillas, moderadas, ajenas a todo énfasis y más bien cortas. Si un contexto o ambiente de exageración impone cierta severidad en la interpretación de las frases, un ambiente de sobria serenidad pide más bien que sin escrupulosas restricciones se dé a las expresiones su pleno sentido obvio y natural. No hay peligro de rebasar el justo medio en la interpretación usual de las palabras que más bien se quedan atrás.

II. CORREDENCION MARIANA

Sobre la corredención Mariana escribe el Romano Pontífice: "Ipsa fuit, quae, vel propriae, vel hereditariae labis expers, arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha, una cum maternorum iurium maternique sui amoris holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit". Esta declaración pontificia, tan rica en doctrina como sobria en la expresión, se reduce a dos puntos principales: 1) la doble oblación que hace María: *a*) del Hijo al Padre, y *b*) de sus propios derechos y de su amor de madre; 2) la triple disposición personal con que María efectúa su oblación: *a*) la inmunidad de todo pecado, *b*) la asociación a la oblación del Hijo, y *c*) el carácter de Nueva Eva. Aunque el Pontífice no pronuncia el nombre de corredención, enseña en realidad la múltiple y eficaz cooperación de la Madre a la obra redentora del Hijo, concebida bajo el aspecto de sacrificio. La importancia y en parte la novedad de esta declaración exige un análisis detenido de cada una de sus expresiones.

1. La doble oblación de María.

La oblación que la Madre hace del Hijo.—La expresión de esta oblación, gramatical y lógicamente considerada, forma la proposición principal de todo el período y es, por tanto, la afirmación más saliente de toda la declaración pontificia. Entresacada del conjunto puede simplificarse de este modo: "Ipsa eundem Filium pro omnibus Adae filiis Aeterno Patri obtulit". El pensamiento no puede ser más claro y diáfano: lo único que pudiera ofrecer alguna duda es el valor del verbo "obtulit". ¿Se habla de una oblación propiamente *sacrifical*, o más bien hay que atenuar la significación técnica de la palabra? Contra esa atenuación militan tres razones. Primera, negativa: deberían aducirse sólidas razones que demostrasen que aquí el término "obtulit", normal y ordinario para expresar la oblación sacrifical, ha perdido su significación técnica. ¿Se han aducido semejantes razones? ¿Existen siquiera? Segunda: el tono de moderación que caracteriza toda la declaración pontificia excluye y hace imposible la atenuación o uso impropio de la palabra principal de todo el período. Tercera: toda la declaración pontificia presenta la redención de Cristo exclusivamente bajo el aspecto de sacrificio. En este supuesto, en un contexto que todo él habla de sacrificio, ¿es lícito despojar al verbo "obtulit" de su propio sentido sacrifical?

Por lo demás, la afirmación de Pío XII no es nueva: tiene sus precedentes en las afirmaciones, cierto más expresivas y enfáticas, de sus gloriosos predecesores. León XIII había dicho: "Filium ipsa suum ultro obtulit iustitiae divinae" (8 sept. 1894). La expresión "iustitiae divinae" refuerza el sentido sacrifical de "obtulit", por cuanto presenta el sacrificio de la cruz como expiatorio o propiciatorio, que tiene por objeto reparar la justicia divina violada por el pecado. Más significativa es aún la expresión de Benedicto XV: "Placandae Dei iustitiae Filium immolavit" (22 marz. 1918). La palabra "placandae" precisa el sentido de "iustitiae"; y el término "immolavit", que aquí evidentemente no significa la mactación material de la víctima, es un equivalente reforzado de "obtulit". Y es de notar aquí que, refiriéndose pre-

cisamente a esta declaración de Benedicto XV, su inmediato sucesor Pío XI afirmó que "aptissimis eam [rem] verbis declaravit" (2 febr. 1923). Mal pudiera hablarse de "palabras aptísimas" si se despojase a los términos de su sentido propio y normal. El mismo Pío XI escribió más tarde: "Cum Iesum... apud crucem hostiam obtulerit..." (8 may. 1928). El complemento "hostiam" refuerza o subraya el sentido sacrifical de "obtulerit". Combinando todos los elementos de estas diferentes declaraciones obtenemos esta expresión más compleja: "Mater Filium suum placandae Dei iustitiae hostiam immolavit seu obtulit". A la luz de esta tradición pontifical hay que interpretar la expresión de Pío XII, que, como antes hemos notado, es más bien pálida, pero que en la mente del Pontífice tiene la plenitud de sentido que imponen las expresiones de sus predecesores. En suma, que si hay que reforzar más bien la expresión de Pío XII, ¿será ya lícito atenuarla o rebajarla? Y si hay que reconocerle su sentido normal y técnico, es fuerza admitir su significación sacrifical.

Una dificultad pudiera oponerse a esta interpretación. Si la oblación de María es sacrifical, habrá que concluir que por el mismo caso es también sacerdotal: lo cual implicaría el reconocimiento del sacerdocio de María, contra el sentir más común de los teólogos. Sin entrar ahora en el punto principal del problema, innecesario para nuestro objeto, nos limitaremos a proponer dos observaciones que muestren lo infundado de la dificultad.

Sea la primera la posición que sobre este punto adopta el cardenal Gomá. En su magnífico discurso pronunciado en el Congreso Eucarístico Internacional de Amsterdam decía el ilustre teólogo: "María no es sacerdote... Pero María... es la Madre del gran Pontífice de la nueva ley... Desde este momento, la Santísima Virgen entra de lleno dentro de la atmósfera sacerdotal en nuestra religión; y sin revestir el carácter formal de sacerdote deberá estar impregnada de espíritu sacerdotal... Y miradla... a esta Virgen sacerdotal, de pie, ante la Cruz... Como en la Anunciación, Dios le ha pedido su consentimiento, y ella lo ha dado con plenitud de espíritu sacerdotal" (*María Santísima*, t. I, páginas 52-53). Puede, por tanto, hablarse de la oblación sacerdotal de María, sin que por ello se admita que revistiese el carácter formal de sacerdote.

Otra observación va más al fondo, y, bien considerada, puede desvaner cierta aprensión bastante general contra el sacerdocio de María. Cristo es propiamente el Sacerdote por antonomasia, el único que en la Nueva Alianza posee la plenitud del sacerdocio; pero en su función sacerdotal Cristo actúa como Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo místico; de suerte que todo el Cuerpo y todos sus miembros, como participan de su divina filiación y de su vida divina, participan también a su modo, por asociación, derivación o comunicación, de su único sacerdocio. Así lo enseña formalmente el gran Pontífice Pío XI en su Encíclica *Miserentissimus Deus*: "Etiam christianorum gens universa, ab Apostolorum principe *genus electum, regale sacerdotium* iure appellata, debet, cum pro se, tum pro toto genere humano offerre pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum" (AAS, 20 [1928], 171-172). Ahora bien, que María no esté excluída de este universal sacerdocio del Cristo místico, nadie habrá que lo ponga en duda. Por otra parte, según el principio mariológico llamado de eminencia, conforme al cual hay que atribuir a María, en grado superior y eminente, todas las gracias y prerrogativas concedidas a los demás santos, hay que concluir que el sacerdocio común a todos los fieles lo posee María en grado más excelente, que esté en armonía con su excelsa dignidad de Madre de Dios. Y si esto es así, ya no puede ofrecer la menor dificultad el que la oblación que del Hijo hizo la Madre pueda llamarse no sólo sacrifical, sino también sacerdotal. Toda la aprensión contra el sacerdocio de María nace de imaginarlo conforme al sacerdocio ministerial de los que han recibido el sacramento del Orden: como si en él se agotase toda la noción y esencia del sacerdocio.

La oblación que la Madre hace de sí misma.—A la oblación que hace del Hijo junta la Madre la oblación que hace de sus derechos y de su amor de madre: "Ipsa eundem Filium, una cum maternorum iurium maternique sui amoris holocausto, obtulit". Cada una de estas palabras requiere especial consideración.

"Iurium" y "amoris" indican la doble materia de esta nueva oblación.

Primeramente la Madre sacrifica y ofrece los derechos que

sobre el Hijo tenía. En qué consistió esta oblación de los propios derechos lo había ya declarado Benedicto XV con estas palabras: "Materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit" (22 marzo 1918). Como toda madre, María tenía sobre su Hijo derechos que debían respetarse: derechos que el mismo Hijo había de reconocer; derechos que los demás no podían atropellar. María, pues, en vez de hacer valer y reclamar estos derechos, hizo voluntaria y libre cesión de ellos en aras de la divina voluntad y por la salud eterna de los hombres, consintiendo en la muerte de su Hijo único. El inmenso dolor, el enorme sacrificio que semejante cesión entrañaba, sólo el corazón de una Madre es capaz de apreciarlo. Y es de notar aquí que, supuesta la suavidad ordenada de la divina providencia, el Padre celestial, para entregar el Hijo a la muerte, había de contar con la aquiescencia o asentimiento de la Madre. Este asentimiento lo había ya dado ella en el momento mismo de la encarnación, cuando dijo: "Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum". Y este sentimiento de rendida sumisión a la voluntad divina, perennemente invariable en el Corazón de María, había sido como la tónica de toda su vida.

Junto con sus derechos María inmolaba también su amor. Jamás el amor ha unido más estrechamente y compenetrado más íntimamente dos corazones que el Corazón de la Madre con el Corazón del Hijo. En virtud de esta amorosa compenetración, todo cuanto padecía el Hijo repercutía dolorosamente en el Corazón de la Madre: "cum eo commoriens corde", como dijo León XIII (8 sept. 1894); "cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua", como añadía Benedicto XV (22 marzo 1918); y Pío XI, en el mensaje radiado con que clausuraba el Año Santo de la redención, decía, dirigiéndose a la misma Madre: "O Mater pietatis et misericordiae, quae dulcissimo Filio tuo, humani generis Redemptionem in ara Crucis consummanti, Compatiens et Corredemptrix adstitisti..." (Osserv. Rom., 29 abril 1935). Estos inmensos dolores de su amor ofreció María al Padre por la salud del género humano.

Esta inmolación de sus derechos y de su amor la califica Pío XII de "holocausto". Con esta expresión de valor técnico dos cosas significa el Pontífice: la totalidad o integridad de su obla-

ción y su carácter sagrado y sacrifical. Si cada uno de los dos términos "holocausto" y "obtulit" tiene ya por sí mismo carácter sacrifical, la yuxtaposición de los dos hace imposible toda otra interpretación.

Sin dejar de ser sacrifical, esta oblación es doblemente materna; por cuanto lo que la Madre ofrece, junto con la oblación del Hijo, son los derechos maternos y el amor materno. Esta "maternalidad" de la oblación de María no sólo interesa a la piedad, sino que tiene profunda significación teológica. María es, en virtud de su misión o destino providencial, ante todo y sobre todo, Madre, totalmente Madre. Por esto, la oblación de María, si se hubiera de buscar fuera de la esfera de su maternidad, podría parecer algo extraño o advenedizo; pero no: su oblación, lejos de ser ajena a su maternidad, nace precisamente de ella y es esencialmente maternal.

Por fin, las dos partículas "una cum..." dan a entender que el holocausto de los derechos y del amor de madre es secundario o menos principal respecto de la oblación con que la Madre ofrece al Hijo. En la redención lo principal y esencial es la oblación que el Hijo hace de sí mismo: por esto lo primero y más importante que puede hacer la Madre es asociarse a esta oblación del mismo Hijo: el holocausto que añade de sus derechos y de su amor sólo puede tener un valor secundario y en cierta manera accesorio.

Tales son los rasgos con que la declaración pontificia nos presenta esta segunda oblación sacrifical de María, la cual es no solamente función sacerdotal como la primera, sino también inmolación de víctima. Y esta condición de víctima bastaba por sí sola para asegurar el valor sacrifical de la oblación Mariana, aun cuando se desconociese su índole sacerdotal. Que no es menos esencial en el sacrificio la víctima que el sacerdote. Dícelo el Apóstol, hablando de Cristo Sacerdote: "Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur: unde necesse est et hunc habere aliquid, quod offerat" (Hebr. 8, 3). Sin víctima no hay sacrificio. Pero precisamente contra este carácter de víctima de la inmolación Mariana se presenta una dificultad que es menester examinar.

Suele decirse que la inmolación de la víctima debe ser sensible o exterior, y que consiguientemente la oblación Mariana de los propios derechos y del amor de madre, como consumada en su Corazón, no es suficientemente sensible o externa para que pueda considerársela como propiamente sacrifical. Quienes así piensan no han considerado la realidad de las cosas. Si la Virgen se hubiera quedado encerrada en su retiro, y allí a sus solas y en la presencia de sólo Dios hubiera sentido las terribles torturas de su Corazón, tal vez pudiera esa dificultad tener visos de probabilidad. Pero la realidad fué muy diferente. Allí en el Calvario, "in Golgotha", como nota el mismo Pontífice, al pie de la cruz en que moría ajusticiado su Hijo, estaba la Madre, presentándose como Madre y reconocida por todos como Madre. Sólo esta presencia de la Madre era más que suficiente exteriorización o sensibilización de los tormentos y dolores que la martirizaban. A los ojos de todo el mundo estaba patente el martirio doloroso de su Corazón materno. Sobre esto, las lágrimas de sus ojos, la palidez de su rostro virginal, la aflicción de su semblante, el caimiento de todo su cuerpo, sus profundos gemidos y sollozos, sus expresiones de dolor y de angustia, ¿no patentizaban y sensibilizaban suficientemente la amargura de su Corazón de madre? No lo cree así la piedad cristiana. Basta recordar aquellas sentidas estrofas del "Stabat Mater":

Quis est homo, qui non fleret,
Matrem Christi si *videret*
In tanto supplicio?
Quis non posset contristari,
Christi Matrem *contemplari*
Dolentem cum Filio?

Todos podían *ver* y *contemplar* en lo que exteriormente aparecía lo que sentía el Corazón de la Madre. Sensible y externa era la inmolación de la Madre, porque externa era la causa de su dolor y sensibles las señales que lo patentizaban. Pretender una exteriorización más material, sobre ser enteramente arbitrario, podría tener consecuencias imprevistas que comprometiesen el valor sacrifical de la oblación eucarística y aun del mismo sacrificio de la cruz.

2. Triple disposición de María en su oblación.

Tres disposiciones personales señala el Pontífice en la oblación de María: *a*) su inmunidad en todo pecado; *b*) su asociación a la oblación de su divino Hijo; *c*) el carácter de Nueva Eva con que actúa. Interesa estudiar estas tres disposiciones, por cuanto corroboran el carácter sacrifical de la oblación Mariana.

Inmunidad de todo pecado.—Escribe el Pontífice: "Ipsa fuit, quae vel propriae vel hereditariae labis expers, eundem Filium obtulit". Esta declaración de la total y universal exención de pecado, así original como actual o personal, es más significativa de lo que a primera vista pudiera parecer. Por de pronto, constatemos el hecho. Cuando el Hijo consuma la obra de la redención y cuando la Madre asocia su oblación a la del Hijo, ya ella aparece exenta de todo pecado. Sin duda que esta exención es efecto de la redención; pero es efecto anticipado de la redención considerada como futura. Tal es el hecho granítico, contra el cual se estrellan impotentes todas las sutilezas metafísicas. Cuando la redención va a realizarse, ya María está santificada: capaz, por tanto, bajo este concepto de cooperar a la obra de la redención. La cooperación hubo de hacerse, y se hizo, no en las regiones abstractas de los conceptos, sino en el terreno firme de la realidad: y en este terreno, real era la santidad de María antes que se efectuase la redención real. No tememos la metafísica; pero la metafísica, si no ha de perderse en fantasías o puros entes de razón, ha de ser realista: ha de explicar la realidad, pero no suplantarla.

Mas si a toda costa se quiere trasladar la cuestión a la esfera de la metafísica, añadiremos que la santificación de María precede lógicamente a la redención *consumada*, no sólo en el orden de la ejecución, sino también en el de la intención; no sólo en la esfera real, sino también en la ideal. Y para probarlo no necesitamos salir de las declaraciones pontificias. Dice el Pontífice: "Ipsa fuit, quae vel propriae vel hereditariae labis expers, eundem Filium pro *omnibus* Adae filiis, miserando eius lapsu *foedatis*, Aeterno Patri obtulit". Notemos que en el momento en que se va a consumar la redención aparece María ya Inmaculada, mientras que *todos* los demás hombres aparecen todavía *mancha-*

dos por el pecado. Esta anticipación de la santidad de María no puede entenderse en sentido puramente real o histórico, sino que se ha de entender también en sentido lógico. La razón es evidente. Cuando se iba a consumar la redención, ya muchos de los hombres, en *previsión* de la misma redención, estaban santificados. Tales eran todos los justos del Antiguo Testamento; tales también muchos de los presentes, por ejemplo, San Juan Evangelista y María Magdalena. Estos, aunque real e históricamente santificados, lógicamente, empero, cuando iba a consumarse la redención pertenecían todavía a los "omnibus foedatis". Luego la anticipación de María es en el orden ideal esencialmente distinta de la santificación de la Magdalena. La de ésta fué puramente histórica o real, la de María hubo de ser además lógica o ideal. La razón de esta diferencia la hemos ya indicado. Los demás fueron justificados anticipadamente por la previsión propiamente dicha, es decir, por la visión anticipada de la redención consumada; en cambio, María, si bien fué santificada en atención y por los méritos del Redentor, lo fué en virtud de la redención considerada precisamente como futura, o sea en un signo lógico en que la redención, todavía no concretada con todas las circunstancias que había de tener en su realidad histórica, no podía ser aún objeto de la ciencia divina de visión. Explíquese como se quiera el orden lógico de los decretos divinos respecto de la redención humana: siempre habrá que decir que la santificación de los demás pertenece al último signo y definitivo, mientras que la de María habrá de colocarse en algún signo precedente. Esto indica la declaración pontificia y esto basta para desvanecer radicalmente la gran dificultad que suele oponerse a la corredención Mariana.

A la luz de esta declaración de Pío XII adquieren nuevo relieve otras declaraciones de sus predecesores León XIII y Pío XI. El gran Papa León escribía: "Primaevae labis expers Virgo, adlecta Dei Mater, et hoc ipso servandi hominum generis consors facta..." (1 sept. 1883). Y Pío XI, en una frase estrictamente paralela, escribía: "Augusta Virgo, sine primaeva labe concepta, ideo Christi Mater delecta est, ut redimendi generis humani consors efficeretur" (28 en. 1933). Entrambos Pontífices señalan la Inmaculada Concepción, y consiguientemente la santificación y

redención pasiva, como disposición previa, como condición o medio, no ya de la actuación histórica de María, sino de su *elección* por parte de Dios para su "consorcio" en la obra de la redención. Hablan, por tanto, no del orden real o de ejecución, sino del orden ideal o de intención. Y notemos que Pío XII, después de la frase "vel propriae vel hereditariae labis expers", menciona inmediatamente, recordando a León XIII y a Pío XI, el mismo consorcio, cuando dice: "arctissime semper cum Filio suo coniuncta". Las declaraciones combinadas de los tres grandes Pontífices no dejan lugar a duda de que en su mente e intención a María correspondieron las primicias de la redención, no sólo en el orden real e histórico, sino también en el ideal y lógico.

Asociación de la Madre a la oblación del Hijo.—Exprésala el Pontífice en estos términos: "Ipsa fuit, quae, arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha Aeterno Patri obtulit". Esta unión o asociación de la Madre con el Hijo ("cum Filio suo coniuncta"), además de ser estrechísima ("arctissime") y continua o universal ("semper"), presenta estos dos rasgos característicos: que tiene como precedente o postulado la total exención de pecado, inmediatamente antes mencionada, y que es previa disposición para la oblación, como lo demuestra la estructura misma gramatical de la frase ("coniuncta... obtulit"). Combinando todos estos elementos se ve que el Pontífice quiere expresar el llamado principio de asociación, en virtud del cual la Madre, asociada al Hijo, constituye juntamente con Él el principio único y adecuado, el Hijo primariamente, la Madre secundariamente, de la redención humana. Que tal sea la mente del Pontífice, se colige del estrecho paralelismo de sus palabras con las mencionadas anteriormente de León XIII y de Pío XI. Este mismo principio lo habían enunciado en términos mucho más categóricos muchos de sus ilustres predecesores. Citaremos como muestra dos solos ejemplos. Pío IX, en su Bula dogmática "Ineffabilis Deus", había dicho: "Sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum Eo coniuncta, una cum illo et per illum... illius [serpentis] caput immaculato pede contrivit". Son obvias las reminiscencias de estas palabras en las de Pío XII. Pío XI dijo terminantemente: "Il Redentore non poteva, per necessità di cose, non associare la Madre sua alla sua opera".

Esto supuesto, es a saber, que Pío XII en las palabras referidas menciona el principio de asociación, la conclusión que de ello se desprende es de capital importancia. Si la doble oblación de la Madre, de que antes hemos hablado, es la actuación de María en calidad de asociada a la obra de la redención, síguese evidentemente que esta oblación no sólo fué sacrifical y sacerdotal, sino que también fué verdadera y propiamente corredentiva. Por esto, Benedicto XV, después de decir que María "sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit, placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, immolavit", concluye: "ut dici merito queat Ipsa cum Christo humanum genus redemisse" (22 marz. 1918). Y Pío XI, después de afirmar el principio de asociación, con el énfasis con que lo formula, añade: "e per questo noi la invochiamo col titolo di Corredentrice".

ACTUACIÓN DE MARÍA EN CALIDAD DE SEGUNDA EVA.—Escribe el Romano Pontífice: "Ipsa fuit, quae eundem Filium, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis Aeterno Patri obtulit". La expresión "nova Eva" es algo insólito en los documentos pontificios bajo dos conceptos. Primeramente, la expresión misma no recordamos haberla leído ni una sola vez en las Encíclicas o en otros escritos papales: sólo la expresión análoga "altera Eva" aparece una sola vez en la Bula dogmática de Pío IX "Ineffabilis Deus". Pero esta novedad, como puramente verbal, es de menor importancia. Incomparablemente más importante es otra novedad real: la de hacer intervenir a María en el Calvario en calidad de Nueva Eva, que ofrece su Hijo divino por todos los hijos de Adán. Esta novedad se merece alguna atención.

Por de pronto, la denominación de "Nueva Eva" debe entenderse en su sentido propio y pleno. Además de las razones antes propuestas que imposibilitan toda atenuación, está el contexto "pro omnibus Adae filiis", que sitúa a la Nueva Eva en su ambiente apropiado. La misma partícula "veluti", análoga al "quasi" de aquella frase de San Juan "Et vidimus gloriam eius, gloriam *quasi* Unigeniti a Patre" (Ioh. 1, 14), no significa en sentido debilitado "a *modo de...*, *como si fuese*", sino más bien en sentido reforzado "*como correspondía a..., en calidad de*".

Y supuesta esta propiedad—y aun cuando arbitrariamente se la atenuase algo—, la denominación de "Nueva Eva" presenta a

María como Corredentora y a su oblación como corredentiva. Indicaremos brevemente las razones de esta afirmación.

Primeramente es conocido el valor corredentivo que la tradición cristiana atribuye a la expresión "Nueva Eva". Podría pensarse acaso que esta actuación corredentiva de la Nueva Eva se limitase a la maternidad del Redentor o al consentimiento dado en Nazaret: pero el Pontífice la hace llegar hasta el Calvario en el momento mismo de la redención. Luego la corredención de la Nueva Eva es una cooperación directa y formal al acto mismo de la redención humana. María actúa en calidad de Segunda Eva precisamente en la doble oblación que hace de su Hijo y de sus propios derechos y de su amor de madre.

Otra razón de lo mismo, confirmación de la precedente, es la insinuación del principio de recirculación, contenida en la frase completa "nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius casu foedatis". La Nueva Eva interviene en contraposición a la antigua, cuya funesta intervención acarreó la ruina de todos los hijos de Adán. Y sabido es que el principio de recircu'ación no es estático, sino dinámico; no una oposición de personas o de situaciones, sino una contraposición de acciones o de actividades.

Además, "Nueva Eva" es una expresión velada del principio de asociación propuesto poco antes. Prescindiendo de otras razones, la mención del viejo Adán, cuya caída motiva la redención, sugiere invenciblemente la idea de Cristo como Nuevo Adán: a cuya oblación asocia María su doble oblación.

Por fin, como "Nueva Eva", María interviene, por así decir, oficialmente en el acto de la redención. Algunos teólogos, que indebidamente limitan la redención a su aspecto meritorio y satisfactorio, reconocen, como no podían menos, el valor meritorio y satisfactorio de la com-pasión Mariana; pero dudan del valor corredentivo de los méritos y satisfacciones de María, porque los imaginan como algo puramente privado y personal, no destinado a formar parte de la economía de la redención. Pues bien, desde el momento que María interviene en calidad de "Nueva Eva", y, por tanto, oficialmente, es decir, como persona cuya actuación entra de lleno en la economía divina de la salud humana, cáense, como destituídas de todo fundamento, todas aquellas dudas e imaginaciones. La com-pasión meritoria y satisfactoria de la

"Nueva Eva", que interviene en calidad de tal, es un elemento intrínseco y esencial de la redención humana, cual Dios en su amorosa providencia la había ideado y decretado.

En conclusión, aunque el Pontífice no emplea el nombre de corredención—que después de las repetidas declaraciones de Pío XI es ya cosa adquirida—habla en realidad de la corredención Mariana.

III. MATERNIDAD ESPIRITUAL

Mayor relieve tal vez y mayor novedad que las relativas a la corredención adquieren las enseñanzas pontificias sobre la maternidad espiritual de María. Para cuya inteligencia conviene recordar que esta maternidad tiene como dos momentos culminantes: en la encarnación y en el Calvario. La primera, más profunda y misteriosa, se halla atestiguada en los documentos más antiguos de la tradición, a partir ya de San Ireneo; la segunda, más fácil y asequible, casi ausente de la primitiva tradición, se halla, en cambio, ampliamente atestiguada en la Edad Media. En los documentos pontificios, la primera, claramente indicada por San León Magno y San Gelasio I en el siglo V, sólo raras veces y levemente se insinúa hasta Pío X, que la expone magníficamente; la segunda, en cambio, la enseñan frecuente y explícitamente los Romanos Pontífices, desde Benedicto XIV hasta Pío XI. La razón de esta diferencia se halla en que la maternidad espiritual del Calvario, además de ser mucho más asequible, interesa más generalmente la piedad de los fieles. Pío XII, al hablar de la maternidad espiritual de María en función del Cuerpo místico de Cristo, había de dar, y da, más relieve a la primera que a la segunda; y con rasgos tan expresivos y nuevos, que merecen recogerse y estudiarse con especial atención. Pero tampoco carece de novedad lo que enseña sobre la segunda. Y dentro de un contexto de sencillez y moderación alcanzan mayor importancia y valor estas relativas novedades.

1. Maternidad espiritual en la encarnación.

Después de hablar de la corredención Mariana, prosigue el Pontífice inmediatamente: "Ita quidem, ut, quae corpore erat

nostri Capitis mater, spiritu facta esset, ob *novum etiam* doloris gloriaeque titulum, eius membrorum omnium mater". Poco antes había dicho que Cristo había sido "iam in virgineo gremio suo Ecclesiae Capitis dignitate ornatum"; y poco después añade que María es "omnium membrorum Christi sanctissima Genitrix", para cuya declaración se remite a la Encíclica "Ad diem illum", de Pío X.

Antes de analizar las palabras de Pío XII hay que reproducir el texto aludido de Pío X, y aun antes otro de San Agustín, que parcialmente se copia.

San Agustín, en un texto ya muy conocido, escribe: "Illa una femina non solum spiritu, verum etiam corpore, et mater est et virgo. Et mater quidem spiritu, non capitis nostri, quod est ipse Salvator..., sed plane membrorum eius, quod nos sumus: quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt: corpore vero ipsius capitis mater" (ML 40, 399).

Pío X, hablando de Cristo, dice: "Iam, qua Deus-Homo, concretum Ille... corpus nactus est: qua vero nostri generis restitutor, *spiritale* quoddam corpus atque, ut aiunt, mysticum, quod societas eorum est qui Christo credunt... Atqui aeternum Dei Filium non ideo tantum concepit Virgo ut fieret homo, humanam ex ea assumens naturam; verum etiam ut, per naturam ex ea assumptam, mortalium fieret sospitator... In uno igitur eodemque alvo castissimae Matris, et carnem Christus sibi assumpsit, et *spiritale* simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum *qui crediturí erant in eum;* ita ut, Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gestasse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris. Universi ergo, quotquot cum Christo iungimur..., de Mariae utero egressi sumus, tamquam corporis instar cohaerentis cum capite. Unde, spiritali quidem ratione ac mystica, et Mariae filii nos dicimur, et ipsa nostrum omnium Mater est. *Mater quidem spiritu..., sed plane Mater membrorum Christi, quod nos sumus*" (2 febr. 1904).

A la luz de estos dos textos nos revelarán todo su contenido las palabras pontificias.

El hecho de la maternidad espiritual.—Que la maternidad espiritual de María se inició ya en la misma encarnación, lo enseña

claramente el Pontífice. En efecto, para la maternidad del Calvario señala un *nuevo* título: luego existía ya un título precedente, que según el texto de San Agustín, al cual alude, y el de Pío X, al cual se remite, es la misma encarnación. Por lo demás, todo cuanto vamos a decir es una confirmación de la verdad de este estadio inicial de la maternidad espiritual de María.

Fundamentos del hecho.—Dos fundamentos señala el Pontífice de este hecho: uno más remoto, otro más próximo. El remoto lo expresa con estas palabras: "ut quae corpore erat nostri Capitis mater, spiritu facta esset eius membrorum omnium mater". Es decir, la raíz de la maternidad espiritual es la misma maternidad divina, de la cual aquélla es una extensión o prolongación. El fundamento próximo lo ha expresado poco antes, al decir que Cristo fué "iam in virgineo gremio suo Ecclesiae Capitis dignitate ornatum", y más arriba, cuando dice que "iam in utero Virginis Caput totius humanae familiae [est] constitutus". Esta doble declaración del Pontífice es de gran interés para conocer su mente acerca de los sucesivos estadios por que pasó el Cuerpo místico de Cristo. Porque si bien dedica la Encíclica a explicar el último y definitivo estadio, posterior a la redención, "ea *praesertim* enucleando edisserendoque, quae ad militantem pertinent Ecclesiam", como escribe al principio de la Encíclica, con todo, no sólo no desconoce, sino que positivamente afirma la existencia de un estadio primordial del Cuerpo místico, iniciado en la misma encarnación del Redentor. Consiguientemente, concebida la maternidad espiritual de María en función del Cuerpo místico, es natural que al estadio primordial del Cuerpo corresponda el estadio inicial de la maternidad. Y si recordamos las afirmaciones explícitas y categóricas de Pío X, la mente de Pío XII no deja lugar a la más ligera duda.

Naturaleza de esta maternidad. — Ahondando o precisando algo más, podemos concluir de lo dicho que este primer estadio de la maternidad espiritual de María fué como la concepción del Cuerpo místico de Cristo. En este sentido son decisivas las declaraciones de Pío X antes transcritas. Y aun prescindiendo de ellas, el mismo Pío XII, al afirmar que en el seno virginal fué el Savador "Caput totius humanae familiae constitutus", o "Ecclesiae Capitis dignitate ornatum", afirma por el mismo caso la

primera formación o constitución del Cuerpo místico. En efecto, a esta segunda expresión precede inmediatamente la declaración de que la Virgen "consensit *loco totius humanae naturae*, ut *quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam*"; el cual matrimonio, como repetidas veces enseña Santo Tomás (1), de quien son estas palabras, y con él toda la tradición, se verificó en el tálamo del seno virginal, y no es otra cosa que la unión de los hombres con Cristo o la primera formación de su Cuerpo místico, en conformidad con las enseñanzas de San Pablo, quien en el pasaje clásico de su Epístola a los Efesios (5, 23-32) emplea como indiferentes o como significativos de una misma realidad las dos imágenes del Cuerpo y de los desposorios. Por consiguiente, la maternidad espiritual de la encarnación es la concepción del Cuerpo místico de Cristo, que es el primer estadio de la maternidad.

Indole espiritual de esta maternidad.—El nombre mismo de maternidad *espiritual*, que ya se ha hecho corriente, expresa esta espiritualidad. Pero aquí hay que reaccionar contra la aprensión de que el calificativo de "espiritual" sea un atenuante de la maternidad: como si "espiritual" se opusiese a "real". Recuérdense las palabras terminantes del divino Maestro: "Spiritus est qui vivificat: caro non prodest quidquam; verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt" (Ioh. 6, 63). Lo "espiritual" se contrapone a "corporal", "material" o "físico"; pero en su orden es tan real y propio como lo físico o lo material en el suyo. Dice el Pontífice: "ut, quae *corpore* erat nostri Capitis mater, *spiritu* facta esset eius membrorum omnium mater". María, pues, respecto de los hombres es "Mater spiritu", en frase de San Agustín, repetida por Pío X y ahora por Pío XII. Asegurada ya la propiedad de la expresión, investiguemos su íntima realidad.

A nuestro juicio, bajo dos aspectos o por dos motivos puede decirse que María es Madre nuestra "spiritu": uno por parte de la causa o principio, y otro por parte del efecto o del término. Por parte del principio María fué constituída Madre nuestra, lo

(1) Cfr. *La mediación universal de la Virgen en Santo Tomás de Aquino.*—Bilbao, 1924.

mismo que Madre del Hijo de Dios, por la acción fecundante del Espíritu Santo. Todo el linaje humano, no menos que el Hijo de Dios en cuanto hombre, fué concebido en el seno virginal por obra del Espíritu Santo. Aquel carácter representativo en virtud del cual, como afirma el Pontífice con Santo Tomás y con la tradición cristiana, María dió su asentimiento a la embajada del ángel "loco totius humanae naturae", fué como la espiritual fecundación, obrada en ella por el divino Espíritu en orden a concebir en su seno a toda la humanidad incorporada al Hijo de Dios humanado. Y de parte del término, María fué Madre nuestra "spiritu", por cuanto la concepción y la incorporación de los hombres en el Cuerpo místico de Cristo tenía por objeto la comunicación o infusión del Espíritu divino a todos los miembros en virtud de su incorporación a la Cabeza.

Maternidad de generación.—Se ha discutido mucho sobre el nombre que debía darse a la maternidad espiritual de María. Por lo dicho creemos que le cuadra perfectamente la denominación de maternidad de generación espiritual. Si María nos concibió en su seno espiritualmente, y si esta espiritualidad de la concepción no implica o supone impropiedad, como antes hemos dicho, y si la concepción es el primer estadio de la generación, parece hay que concluir que la maternidad espiritual de María pueda y deba llamarse de generación espiritual. Confirma esta conclusión nuestra la significativa e insólita expresión del Pontífice, que apellida a María "omnium membrorum Christi sanctissima *Genitrix*". Si la expresión que ha usado anteriormente de "eius membrorum omnium mater" pudiera dar lugar a otra interpretación, en cambio, la palabra "Genitrix" no puede entenderse sino en su sentido obvio de maternidad de generación. Y lo insólito de la expresión, que no es una frase hecha, es una confirmación y garantía de su propiedad.

El parto correspondiente a esta concepción lo hallaremos en la maternidad espiritual del Calvario.

2. Maternidad espiritual en el Calvario.

Sobre el segundo estadio de la maternidad espiritual de María en el Calvario pocas palabras escribe el Romano Pontífice.

pero repletas de sentido y de enseñanzas: "... Ut spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriaeque titulum, eius membrorum omnium mater". Indaguemos por partes su sentido.

Nuevo título de la maternidad.—Comencemos por las palabras esenciales de la frase: "Facta ob novum titulum mater". La expresión "facta mater" indica claramente que María en el Calvario no fué simplemente declarada o proclamada Madre de los hombres, sino también hecha o constituída madre, y esto por un título nuevo. Hubo, por tanto, en el Calvario un nuevo título, diferente de la encarnación, en virtud del cual María, ya Madre de los hombres, fué nuevamente constituída Madre suya. Ya Pío XI había expresado esta nueva institución o creación de la maternidad espiritual de María, cuando escribía: "Maria Virgo, sub cruce Nati, omnium hominum Mater constituta" (16 julio 1933).

Pero creemos que en esta afirmación pontificia se indica algo más, es decir, que esta maternidad del Calvario es como el parto espiritual. Razonaremos nuestra conjetura. Parece claro que la maternidad del Calvario no es ni puede ser *otra* maternidad distinta e independiente de la de la encarnación. Tendríamos entonces dos maternidades: cosa algo incoherente. Esto supuesto, parece natural que siendo la maternidad de Nazaret como la concepción, sea la del Calvario como el parto correspondiente. En este supuesto, la expresión pontificia "ob novum titulum" lograría un sentido más propio y adecuado: sería, no *otro* título desligado del anterior ni totalmente diverso, sino que sería un *nuevo* título de la misma y única maternidad, por la novedad que tiene el parto respecto de la concepción. Lo que a continuación diremos confirmará nuestra conjetura.

La maternidad fundada en la com-pasión. — Dice el Pontífice: "ob novum doloris titulum". El nuevo título es título de dolor: que no es ni puede ser otro que la com-pasión de María. Lo cual indica que la maternidad de María, si en Nazaret es una derivación o extensión de la encarnación, en el Calvario es un efecto de su com-pasión. Este carácter doloroso de la maternidad del Calvario es una confirmación de lo que acabamos de indicar: que esta maternidad fué el parto doloroso de la nueva humanidad. Si los dolores del parto fueron para la antigua Eva

una maldición de su prevaricación, para la Nueva Eva habían de ser la expiación de aquella prevaricación y principio de la regeneración humana.

Maternidad gloriosa de la corredentora. — Añade el mismo Pontífice: "ob novum gloriae titulum". El nuevo título de la maternidad espiritual se además para María título de gloria, y esta gloria no es otra que la de su calidad de Corredentora. Si la com-pasión Mariana es corredención, y si la corredención es para María tan gloriosa, tanto que algunos no se atreven a concedérsela, hay que concluir que la maternidad espiritual, como es efecto y fruto de la com-pasión, es también por el mismo caso fruto y efecto de la corredención. Y en este sentido la maternidad espiritual del Calvario es una nueva confirmación de la corredención Mariana.

Este razonamiento nuestro es plenamente conforme a la mente del Romano Pontífice. El cual varias veces en la misma Encíclica habla de la gloria de Cristo crucificado, no ya en el sentido de que la cruz sea principio de ulterior glorificación, sino que ella misma es gloria del Redentor. Habla, por ejemplo, del Hijo del hombre "in suum *dolorum* patibulum elato ibique *clarificato*", y antes había dicho: "cum *clarificatus* e *cruce* pependit". Esta unión de dolores y de gloria, esta gloria dolorosa del Redentor, nos indica que cuando el mismo Pontífice habla del nuevo título de la maternidad en el Calvario como de un título de dolor y de gloria, "ob novum doloris gloriaeque titulum", tiene en su pensamiento la gloria de al corredención Mariana, dolorosamente gloriosa también para María. Ya antes León XIII había significado esta conexión de la maternidad espiritual con la corredención: "Virgo sanctissima... omnium est christianorum Mater, quippe quos ad Calvariae montem inter supremos Redemptoris cruciatus generavit" (15 ag. 1889); "quae tacta in nos caritate immensa ut susciperet filios, Filium ipsa suum ultro obtulit iustitiae divinae" (8 sept. 1894). Y Pío XI: "Virgo perdolens redemptionis opus cum Iesu Christo participavit, et, constituta hominum Mater..." (2 feb. 1923). Es importante esta conexión para entender toda la verdad y profundidad de la maternidad espiritual de la Corredentora.

Maternidad en el espíritu. — La índole *espiritual*, "spiritu mater", que San Agustín y Pío X habían reconocido en la maternidad de Nazaret, Pío XII la señala también, y más explícitamente, no sin alguna novedad, en la maternidad del Calvario. Esta nueva maternidad, este parto doloroso de la humanidad regenerada, es *espiritual*, como lo había sido la concepción, por cuanto el Espíritu Santo es su principio y su término.

Es su principio. Si, según el Apóstol, el Redentor se ofreció a sí mismo "por el Espíritu Santo" (Hebr. 9, 14), proporcionalmente también la Corredentora hubo de hacer su doble oblación, la del Hijo y de sí misma, guiada y movida por el Espíritu Santo. Y siendo esta oblación corredentiva la raíz y el título de la maternidad espiritual, de ahí que esta maternidad tenga por principio el mismo Espíritu Santo, que al inflamar en ardores de divina caridad el Corazón de la Madre, sacaba en cierta manera a la luz de la vida la nueva humanidad que en él estaba encerrada.

Es también su término. Conforme a las enseñanzas de Cristo y de San Pablo, enseña el Pontífice en la misma Encíclica que el Redentor "pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus Paracliti muneribus ditatam voluit". Y lo que se dice de la redención proporcionalmente se ha de entender de la corredención y de la maternidad espiritual, que es su derivación o complemento. Además, si los hijos de María nacen hijos de Dios, ya sabemos por San Pablo la conexión entre la filiación divina y la infusión del Espíritu Santo: "Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei" (Rom. 8, 14); "Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra" (Gal. 4, 6). ¡Maravillosa armonía de las obras de Dios! Como el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre, y el Espíritu del Hijo, y el Espíritu de los hijos adoptivos, así también con la debida proporción es el Espíritu de la Madre, y el Espíritu de los hijos espirituales: principio a la vez y término de la maternidad espiritual.

Madre de los miembros de Cristo. — Es digno de notarse, finalmente, el término o fruto que señala el Pontífice en la maternidad espiritual de María. Llama a María dos veces "Madre de los miembros de Cristo": "eius membrorum omnium mater",

"omnium membrorum Christi sanctissima Genitrix". Esta manera de presentar los hijos espirituales de María precisamente como miembros del Cuerpo místico de Cristo, si no es nueva respecto de la maternidad de Nazaret, lo es respecto de la maternidad del Calvario. Con ello nos presenta el Pontífice como homogéneos, ambos en función del Cristo místico, los dos estadios de la maternidad espiritual, la concepción y el parto. Esta manera de enfocar la maternidad espiritual, si por una parte la enaltece y glorifica, por otra parte hace resaltar su profunda unidad. Y en ello tenemos un nuevo argumento de que la maternidad del Calvario no es una mera adopción, sino un nuevo estadio de la generación: el parto espiritual.

CONCLUSION

Otras varias veces menciona el Pontífice en la Encíclica "Mystici Corporis", y siempre con singular amor, a la Virgen María. Una sola queremos recordar, gloriosísima para la Madre de Dios. Llama el Pontífice a Cristo "Dei Beataeque Virginis Filium": expresión algo insólita que, en medio de su sencillez, pone de relieve la excelsa gloria de la divina maternidad, por la cual María queda en cierto modo encumbrada a la categoría del Padre celestial en la generación del Unigénito Hijo de Dios. Mas prescindiendo de otras expresiones particulares, terminaremos con algunas observaciones de carácter más general.

Primeramente, al declarar el Pontífice las glorias de María a la luz y como en función del Cuerpo místico de Cristo y de la doctrina que sobre él nos da San Pablo, confirma espléndidamente el sentir de los que creen y esperan que los nuevos progresos de la Mariología sólo podrán alcanzarse cuando se la estudie a la luz del Cuerpo místico de Cristo y de la Teología de San Pablo. En especial la corredención Mariana y la maternidad espiritual no pueden entenderse en toda su amplitud y profundidad si no se las considera dentro del Cuerpo místico de Cristo conforme al luminoso pensamiento del Apóstol.

En el pasaje que hemos estudiado habla el Pontífice de la co-

rredención Mariana y de la intercesión actual, pero sin relacionarlas explícitamente. Antes, empero, al hablar de Cristo, parece señalar el principio de esta conexión. Dice: "Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam sibi substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinitatis instrumentum esset in cruento Redemptionis opere: ita pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus Paracliti muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum". Con esto enseña el Pontífice que la distribución de los frutos de la redención que Cristo reparte por la acción instrumental de la Iglesia es efecto o derivación de la misma redención. La redención, por tanto, es el principio y fundamento de la distribución o dispensación de las gracias de parte del Redentor. Analógicamente, pues, es lícito concluir que también la corredención es el principio y fundamento de la dispensación Mariana de las gracias, que si no se apoya y radica en la corredención no tiene explicación adecuada. La dispensación, por tanto, postula la corredención.

Por fin, merece notarse que hablando el Pontífice de los miembros del Cuerpo místico de Cristo, y presentando precisamente las prerrogativas de María en función del Cuerpo místico, nunca coloca a María dentro de la categoría de sus miembros. Estrechísima es, sin duda, la relación de María con el Cuerpo místico, pero es relación de maternidad. No otra señala el Pontífice en toda su Encíclica. En virtud de esta posición de María respecto del Cuerpo místico y de sus miembros, parece ociosa la cuestión sobre el lugar que a María corresponde *dentro* del Cuerpo místico: si ha de llamarse Cabeza o Corazón. Creemos, y así parece insinuarlo el Pontífice, que María no es propiamente ni la Cabeza ni el Corazón del Cuerpo místico, sino su *Madre*. "Eius membrorum omnium mater", "omnium membrorum Christi sanctissima mater", la apellida el Pontífice, y nada más: Madre, que en Nazaret concibió en su seno virginal a la Cabeza divina junto con todos sus miembros humanos; Madre, que en el Calvario dió a luz con parto doloroso al Cristo integral. Con esto se verifica el gran principio de la singularidad trascendente, maravillosamente expresado por San Alberto Magno: "Beatissima Virgo non

cadit in numerum cum aliis: quia non est una de omnibus, sed est *una super omnes*". (*Marial.* resp. ad qq. 70-80). No es un miembro particular, sino la Madre de todos los miembros, como lo es de su divina Cabeza (1).

José M. Bover, S. I.

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

---

(1) En la nota final de su docto y hermoso artículo *María y el Cuerpo místico*, publicado en *Revista Española de Teología* (vol. 3, 1943), nuestro estimado amigo el R. P. Angel Luis, C. SS. R., recordando el cambio de ideas a que dió lugar la lectura de su disertación en la II Semana española de Teología (1942), se hace cargo de lo que allí, casi forzados por la amable presión del Excmo. señor Obispo de Madrid-Alcalá, hubimos de decir. La declaración que el P. Luis nos atribuye es exacta, pero no completa. No valdría la pena de notar esa deficiencia si no fuera por la «*enormidad*» *dogmática* que de nuestra declaración supone el P. Luis podría deducirse. La sensibilidad de ortodoxia, viva en todo escritor católico, nos obliga a poner las cosas en su punto. Dijimos entonces, y lo vemos confirmado en la Encíclica *Mystici Corporis*, que en la doctrina sobre el Cuerpo místico de Cristo, al lado de su profunda realidad hay que considerar su *cobertura* o corteza, en gran parte metafórica. Esto supuesto, añadíamos que al hacer aplicaciones o sacar consecuencias de semejante doctrina debíamos atender a la realidad expresada y no forzar la imagen metafórica. Tal es el principio general en la interpretación de todo pensamiento encarnado en una imagen sensible. Ahora bien, en cuanto a la realidad, entendíamos y entendemos que María, lo mismo que los demás hombres, está bajo el influjo de Cristo, Cabeza y Redentor, del cual recibe y al cual debe todo cuanto es y todo cuanto tiene en el orden sobrenatural. Mas en lo que atañe a la imagen metafórica, dijimos entonces y repetimos ahora que entre ella y la realidad significada no existe perfecta adecuación. Realidad y metáfora se exceden mutuamente. Por otra parte, la grandeza de María no puede aprisionarse en los estrechos moldes de la imagen. Podrá María llamarse, y de hecho ha sido llamada, «cuello» o «corazón» del Cuerpo místico; pero extender a María la metáfora para hacer de ella un miembro determinado; decir que es *el* cuello o *el* corazón para caracterizar en las funciones orgánicas de esos miembros sus relaciones con el Cuerpo místico, nos parece, además de una ampliación abusiva de la metáfora, rebajar y desfigurar la acción soteriológica de la augusta Madre de Dios. Las razones de nuestro aserto las insinuamos en el texto. A mayor abundamiento podemos añadir que, si María es, como repetidamente afirma el Pontífice, Madre de *todos* los miembros de Cristo, es claro que no puede ser considerada como uno de esos miembros, so pena de ser Madre de sí misma. La razón primera de la posición singular de María está en que la Madre de Dios pertenece al orden supremo de la unión hipostática, mientras que la concepción Paulina del Cuerpo místico expresa el orden inferior de la gracia santificante. No necesita, por tanto, María ser un miembro determinado dentro de este Cuerpo para recibir de Cristo la gracia, que ella recibe incomparablemente más copiosa por un título más excelso. No se sigue, pues, de nuestro aserto la «*enormidad*» *dogmática* que se suponía.

La doctrina del Cuerpo Místico en San Isidoro

(*Conclusión.*)

A esta concepción le viene a la medida la primera de las siete reglas que entre las demás pone San Isidoro para interpretar la Sagrada Escritura, atribuídas por él a algunos que sin nombrarlos califica de "quidam sapientes", pero en realidad formuladas por el donatista Ticonio (306) y comentadas con correcciones acá y allá en las segunda y tercera por San Agustín (307), en quien se inspiró el Doctor Hispalense para el resumen de ellas que él presenta (308), aunque, como observa Burkitt, debió de conocer el original de Ticonio (309). Así, pues, sintetiza la primera regla aludida: "Prima regula est de Domino et de eius corpore; quae de uno aut ad unum loquitur atque in una persona modo caput, modo corpus ostendit, sicut Isaias dicit (51, 10): *Induit*

(306) *Liber de septem regulis*, ML. 18, col 15 ss. F. BURKITT publicó una edición crítica, *The Book of Rules of Tyconius, Texts and Studies*, III, I. Cambridge, 1894. Cfr. A. FORTESCUE, en *Catholic Encyclopedia*, t. 14, p. 271, art. «Ticonius».

(307) *De doctrina christiana*, 3, cc. 30-37, ML. 34, col. 81 ss. El Doctor de Hipona conocía aquellas siete misteriosas llaves, que, según Ticonio, bastan para penetrar en los más difíciles pasajes escriturísticos. Indeciso al principio, comienza después a inspirarse en ellas, a citarlas y utilizarlas, hasta que, al ultimar (a. 426) su *De doctrina christiana*, toma posición franca. Las aprueba en bloque, hecha una salvedad sobre el carácter cismático de su autor y sobre la por éste pretendida absoluta y universal suficiencia de sus reglas; en su opinión ayudan grandemente a comprender la S. Escritura. Sin embargo, no había tenido necesidad de conocer los documentos de Ticonio, para que, desde un principio, ya entre 388-395, se acogiera en la interpretación de los textos escriturísticos oscuros, como a norma exegética segura, al principio de identidad mística entre Cristo y la Iglesia (MERSCH, II, 91 ss.).

(308) *Sent.*, 1, 19, col. 166 ss.

(309) Ob. c., p. XXII.

me vestimento salutari, quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. In una enim persona duplici vocabulo nominata caput, id est, sponsum, et ecclesiam, id est, sponsam manifestavit". Se hace bien aceptable que si no hay más que un Cristo Místico, que consta de Cristo natural como cabeza, y de la Iglesia como cuerpo, se hable de Él como de una sola persona, aunque se haga referencia, bien al cuerpo, bien á la cabeza. Sólo que habrá que observar cuándo se alude especialmente á la cabeza, cuándo a ésta y al cuerpo juntamente, y cuándo se pasa de ambos a ambos o del uno al otro: "Proinde notandum in Scripturis, quando specialiter caput describitur; quando et caput et corpus; aut quando ex utroque transeat ad utrumque aut ab altero ad alterum; sicque quid capiti, quid corpori conveniat, prudens lector intelligat" (310). Nota Tromp, y lo comprueba con ejemplos, que está regla de Ticonio, si bien influyó de manera insospechada en los posteriores, sustancialmente ya estaba contenida en la tradición primitiva (311). Está norma de interpretación es de aplicación ineludible en las fórmulas de San Pablo (312).

Como prueba de la identidad mística entre Cristo y la Iglesia, San Agustín recurre frecuentemente a las palabras de Cristo a San Pablo en el camino de Damasco: *Saule, Saule, quid me perqueris?* (*Act. Ap.*, 9, 6), en las que, según se ha dicho, está contenida toda entera la doctrina del Cuerpo Místico (313). Si Cristo y la Iglesia no fueran una sola persona, no hubiera dicho el Señor a San Pablo las palabras aludidas (314). San Isidoro, por su parte, se acoge también a ellas, para probar que Cristo aún está sufriendo en su Cuerpo, la Iglesia: "Quis enim figuratur in David, nisi ille qui venit secundum carnem ex semine David, qui utique in corpore suo, quod est Ecclesia, adhuc patitur inimicos? Unde illi persecutori, quem voce mactavit, et in suum corpus traiiciens, quodammodo manducavit, insonuit de caelo: *Saule, Saule, quid me persequeris?*" (315). Nótese de paso

(310) Ibíd., n. 2 s., col. 581.
(311) Ob. c., 89.
(312) PRAT, II, 343 s.
(313) PRAT, I, 360.
(314) *In Joh.*, 28, ML. 35, col. 1.622; Serm. 13 (MORIN, *Sermones*, p. 62); cfr. Serm. 122, ML. 38, col. 684.
(315) *In Reg.*, 2, 5, 2, col. 114.

la gráfica expresión con que se señala la absorción de San Pablo en su conversión por el Cristo Místico, proponiéndola como si Cristo se hubiera comido, y consiguientemente asimilado, al Apóstol, después de haberle sacrificado con su grito.

De este ser una cosa y una persona Cristo y la Iglesia, deduce lógicamente San Isidoro una consecuencia inevitable, a saber: que adonde va la cabeza van los miembros; si, pues, Cristo sube al cielo, lleva consigo el séquito de su mismo Cuerpo, que es la Iglesia: "Solus enim descendit; sed solus utique non ascendit, quia corpus suum, quod est ecclesia, in semetipso assumpsit. Christus autem et Ecclesia, ut ait Apostolus, una caro est atque una natura" (316). Se atribuye, como se ve, igual suerte a Cristo y a la Iglesia, precisamente porque ambos constituyen una carne y una naturaleza. O equivalentemente una persona, un mismo Cristo; que esto es lo que en otro pasaje se acentúa como razón de que corran al mismo destino que Cristo sus miembros: "Si enim membra capitis sumus, et unus in se et in nobis est Christus, utique, ubi ipse ascendit, et nos ascensuri sumus" (317).

La Iglesia, pues, está unida a Cristo como un vestido, pero con una adhesión tan íntima, que forma con Él un cuerpo, cuya cabeza es el mismo Cristo; de tal manera, que hablar del uno es aludir al mismo tiempo al otro, y adonde va la cabeza, allá siguen automáticamente los miembros. Cristo e Iglesia son una naturaleza, un hombre, una persona, un Cristo.

Pero a todo cuerpo vivo corresponde un alma; luego al Cuerpo Místico también le corresponderá también la suya. San Pablo la pone en el Espíritu Santo, al decir: "unum corpus et unus Spiritus" (*Eph.*, 4, 4); Él nos unifica en un cuerpo (1 *Cor.*, 12, 13), nos vivifica (*Rom.*, 8, 11) y promueve y dirige las actividades de cada miembro en armónica conspiración vital a todos común (1 *Cor.*, 12, 4-11). Y aunque este Espíritu es el del Padre y del Hijo, se da singularmente como Espíritu de Cristo: "Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Si autem Christus in vobis est..." (*Rom.*, 8, 9). Nótese que se ponen como equivalentes *Spiritus Christi* y *Christus*, lo que es un nuevo indicio de que se comunica al justo el Espíritu Santo, pero como

(316) *De var. quaest.*, 5, 7, 18.
(317) *Sent.*, 1, 30, 4, col. 600.

de Cristo. San Agustín, abundando en idénticas ideas, no sólo dice que en el Espíritu Santo se congrega la Iglesia: "quo (Spiritu S.) in unum Ecclesia congregatur" (318), sino que ya con términos explícitos que no usa ni San Pablo, presenta al Espíritu Santo como alma de la Iglesia, estableciendo un paralelo exacto entre la función de aquella en el cuerpo y la del Espíritu Santo en la Iglesia: "Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia; hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis" (319). De modo semejante se expresa San Juan Crisóstomo, para quien el Espíritu Santo no sólo nos junta en un cuerpo: "unus Spiritus nos coniunxit et nos omnes in unum corpus compegit" (320), sino que es para la Iglesia como el alma para el cuerpo: "Sicut in corpore est unus spiritus qui omnia continet, etiamsi in diversis membris, ita hic quoque. Propterea enim datus est spiritus, ut eos uniat qui sunt disiuncti genere et moribus" (321).

San Isidoro no compara en términos explícitos al Espíritu Santo en la Iglesia con el alma en el cuerpo humano; pero sustancialmente parece expresar los mismos pensamientos que acabamos de oír. El Santo Doctor atribuye a la tercera persona en la Iglesia el mismo oficio que desempeña en la Trinidad: el de ser lazo de unión. Como por Él el Padre y el Hijo son esencialmente una misma cosa, así se le ha dado a la Iglesia, para que por Él los fieles sean unidos en un mismo cuerpo, o más exactamente, sean hechos una misma cosa en un cuerpo: "Spiritum Sanctum pignus accepit ecclesia, ut per eum in uno corpore unum fierent credentes, per quem Pater et Filius unum essentialiter sunt, ipso Salvatore ad Patrem dicente: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus*" (*Jo.*, 17, 11) (322). Esto es decir que el Espíritu Santo es quien congrega el cuerpo de la Iglesia y que éste en Él conserva su unidad. Con ello también ya está dicho suficientemente que el Espíritu Santo es alma de la Iglesia, que mantiene el cuerpo en estado uno y compacto.

(318) *Serm.*, 71, 17, 28, ML. 38, col. 460.
(319) *Serm.*, 267, 4, ML. 38, col. 1.231.
(320) *In 1 Cor.*, hom. 30, 2, MG. 61, col. 251.
(321) *In Epist. ad Ephes.*, 4 hom., 9, 3, MG. 61, col. 251.
(322) *Sent.*, 1, 15, 3, col. 569.

Pero este pensamiento en seguida lo indica el Santo Doctor aún más claramente, proponiendo al mismo Espíritu Santo no sólo como presente perennemente en el cuerpo de la Iglesia y en cada uno de sus miembros, sino también asegurando sus funciones vitales por medio de las gracias y carismas. Ante todo establece que se comunica a todos los miembros uno por uno, y al mismo tiempo anota que a cada miembro se le reparten dones según medida, ya que sólo a Cristo se le ha concedido la plenitud de las gracias: "Donum S. Spiritus in membris Ecclesiae singillatim dividitur, et in singulis singula dona tribuuntur. Christus autem omnem plenitudinem gratiarum habuit..." A continuación se apresura el Santo Doctor a determinar más claramente que el Espíritu Santo es quien reparte los dones a cada uno conforme a su arbitrio, aunque permaneciendo en todos uno mismo: "In Spiritu Sanctus omnis gratia donorum consistit. Ipse enim, prout vult, gratiam donorum largitur, aliis dans sermonem sapientiae, aliis scientiae, aliis fidem, atque ita unicuique virtute Spiritus Sancti divisio gratiarum tribuitur: et in omnibus idem unum habetur" (323). Estas palabras son un eco, ello es claro, de las expresiones de San Pablo (1 *Cor.*, 12, 4-11). Y esto sólo de por sí demuestra que San Isidoro pretende atribuir al Espíritu Santo la misma inhabitación eficiente en la Iglesia que le atribuye San Pablo. La presencia del Espíritu Santo en la Iglesia es una presencia dinámica y, por tanto, vivificante. Adviértase que en la última frase del pasaje transcrito, casi calcada en la del Apóstol: "Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus..." (1 *Cor.*, 12, 11), se sustituye el *operatur* de San Pablo con el verbo *habetur*, que sin duda retiene en la mente de San Isidoro todo el sentido de eficiencia y de vivificación que encierra el verbo paulino.

Aún continúa el Santo Doctor subrayando que ahora se comunica el Espíritu Santo y permanece en todos los creyentes mientras que antes de Cristo eran contados los que se hacían dignos de tan precioso don: "Cunctis enim nunc gentibus gratia Sancti Spiritus tradita est, neque in paucis, ut in populo Israel, sed in omni credentium multitudine Spiritus Sanctis gratia ma-

(323) Ibíd., n. 6.

net" (324). Y que esta posesión del Espíritu Santo sea sustancial es manifiesto ya por los pasajes que acabamos de copiar; pero además expresamente nota San Isidoro que, estando en nosotros, hace que nosotros estemos en Dios y Dios esté en nosotros: "... in nobis id agit, ut in Deo maneamus, et ipse in nobis" (325).

Creemos, pues, que queda patente, decimos resumiendo la conclusión, que según San Isidoro el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia. Efectivamente, Él es quien forma el Cuerpo Místico; quien permanece presente en todos los fieles, manteniéndolos en unidad, y quien promueve la vida sobrenatural de la Iglesia por los carismas y dones que reparte a los creyentes.

El Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico, es fuente de títulos y prerrogativas, ante todo para la Cabeza, pero en segundo lugar para el Cuerpo, al que hace participante en la debida proporción de todos los privilegios de la Cabeza. Ello es obvio, en la hipótesis ya establecida, de que Cristo y la Iglesia constituyen una misma persona mística. Pues bien, San Isidoro, después de advertirnos que *Christus* etimológicamente significa *ungido,* observa que el Salvador obtuvo tal nombre por haber sido ungido con el Espíritu Santo como ungüento invisible, que iba simbolizado en el óleo material y visible: "...*Chrisma*... latine unctio nuncupatur, quae etiam Domino nomen accommodavit facta spiritualis, qnia spiritu unctus est a Deo Patre..., non utique oleo visibili, sed grätiae dono, quod visibili significatur unguento" (326); y en otra parte se dice que el Espíritu Santo es llamado por San Juan (1 *Epist.,* 2, 27) *unción,* suponiendo que tal es la unción invisible con que Cristo fué ungido: "Spiritus S. ideo *unctio* dicitur... Unde et Dominus oleo exultationis, hoc est, Spiritu S. fuisse legitur unctus. Sed et Johannes apostolus Spiritum S. *unctionem* vocat... Ipse enim Spiritus S. unctio est invisibilis" (327). Por lo tanto, Cristo fué ungido, y por eso se llama *ungido,* y lo fué invisiblemente con el óleo del Espíritu Santo.

Ahora bien, es sabido que entre los judíos se ungía a los lla-

(324) Ibíd., n. 7, col. 570.
(325) *Etym.,* 7, 3, 18, col. 269.
(326) Ibíd., c. 3, n. 2 s., col. 264.
(327) Ibíd., c. 3, n. 29 s., col. 270 s.

mados a la dignidad de sacerdocio o a la de rey, según lo indica el mismo San Isidoro (328); y San Agustín, al hacer la misma observación, dice que en el rey y en el sacerdote, dos personas, estaba simbolizado el futuro único rey y sacerdote, adornado a la vez con entrambas dignidades, el único ungido, y por esa unción llamado *Cristo* (329). San Isidoro afirma también, como es natural, que Cristo es rey (330) y sacerdote (331). Y ¿la Iglesia? Un raciocinio elemental impondrá, como conclusión indiscutible, que si Cristo, Cabeza de la Iglesia, es rey y sacerdote, ésta, que es su Cuerpo, participará por derivación orgánica de los mismos títulos. Precisamente en este último pasaje citado llama el Santo Doctor a la Iglesia "cuerpo del verdadero y gran sacerdote": "Populus ecclesiae, quod est corpus veri et magni sacerdotis". Es obvio, pues, que el mismo cuerpo sea sacerdotal y, paralelamente, real. Y esto es lo que en otra parte expresamente consigna San Isidoro, según el cual la Iglesia participa de la unción con que Cristo fué ungido rey y sacerdote, por ser ella miembro de este rey y sacerdote eterno: "Sed postquam Dominus Noster verus et sacerdos aeternus a Deo Patre caelesti ac mystico unguento est delibutus, iam non solum pontifices et reges, sed omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur, pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum ungimur, ut Christi nomine censeamur" (332). Por lo tanto, el Cuerpo participa de la misma unción de la Cabeza. Por otra parte, si la unción de ésta es el Espíritu Santo, también lo será la del Cuerpo. Y, efectivamente, dice el Santo Doctor que el Espíritu Santo es la unción invisible, después de haber dicho poco antes que mientras el agua bautismal, que lava el cuerpo y significa lo que se hace en él, es visible al alma, el Espíritu Santo, que limpia el alma, es invisible (333). Luego, el que seamos participantes de la dignidad regia y sacerdotal de Cristo será paralelamente obra del mismo Espíritu, cuya unción le hizo a Él sacerdote y rey.

---

(328) Ibíd., c. 2, n. 2, col. 264.
(329) *In psal.*, 26; *enarr.* 2, 2, ML. 36, col. 199, s.
(330) Ibíd., n. 8, col. 264.
(331) *De f. cath.*, 2, 24, 10, col. 523.
(332) *De eccl. off.*, 2, 26, 2, col. 823.
(333) *Etym.*, 7, 3, 28-30, col. 270.

Hasta ahora hemos considerado la doctrina isidoriana sobre el Cuerpo Místico fijándonos sobre todo en su realidad, y, por tanto, en su relación con la Cabeza Cristo. Pero la noción de cuerpo connota organización, acoplamiento de miembros en íntima unidad y subordinación a la Cabeza, su principio rector. Si ya nos fijamos más de cerca en esta constitución del Cuerpo de la Iglesia, San Isidoro nos la presenta según dos modalidades, si bien no contradictorias, que ya antes de él habían sido expuestas por los Padres (334), a saber: como integrada, bien por miembros homogéneos o bien por heterogéneos.

Así aparece la Iglesia como un todo uno compuesto por siete iglesias: "... Iohannes... septem scribit ecclesiis, dum septem sint solae, quae specialiter nominantur, sed una ecclesia... diffunditur" (335). Estas iglesias son las que forman el Cuerpo de la Iglesia bajo su Cabeza Cristo. Después de advertir el Santo Doctor que el número *ocho* representa al Señor y a su Cuerpo en proporción de uno y siete: "Convenit denique numerus iste et Domino et eius corpori, quasi uni et septem", añade: "Sed in illis septem (animis arcam ingressis cum Noe) septiformis ecclesia designatur, in octavo Noe Christus, qui est caput ecclesiae, figuratur" (336). Evidentemente, este cuerpo septiforme son las siete iglesias, según la imagen, más arriba considerada, del candelabro, que representa a Cristo con las siete iglesias (337). Aparece, pues, el cuerpo de la Iglesia integrado, como por siete miembros a primera vista homogéneos, por dichas siete iglesias. La misma idea de homogeneidad va expresada al relacionar a Cristo y la Iglesia como *uno* y *siete* pastores, respectivamente: "Ad hoc etiam pertinet quod in Michea legitur *septem pastores* (*Mich.*, 5, 5) et octavus utique Christus cum septiformi corpore suo" (338).

Sin embargo, en esta suerte de concepción homogénea del Cuerpo Místico se subraya una cohesión bien honda entre el Cuerpo y la Cabeza, como lo manifiesta la imagen del candelabro. Por otra parte, se destaca también en ella la vivificación del Es-

(334) TROMP: Ob. c., 131 s.
(335) *Lib. num.* 8, 38, col. 187.
(336) Ibíd., 9, 49 s., col. 180.
(337) *Prooem, in lib. V, et N. Test.*, 577, col. 174.
(338) *Lib. num.* 9, 50, col. 180.

píritu como alma de la Iglesia; pues supone San Isidoro que en las siete iglesias que Cristo sostiene brilla el resplandor del Espíritu Santo: "... Septem ecclesias, in quibus septiformis Spiritus Sancti splendor emicat" (339). Imagen, como se ve, bien expresiva del influjo íntimo del Espíritu en el Cuerpo de la Iglesia.

¿Se trata con todo en esta concepción propuesta de una constitución estrictamente homogénea? Acaso no tanto como pudiera parecerlo. Según San Isidoro, San Juan menciona siete iglesias, aunque la Iglesia no es sino una, para designar una sola Iglesia, pero adornada con los siete carismas del Espíritu Santo: "Cur autem ecclesia, cum una sit, a Johanne septem scribuntur, nisi ut una catholica septiformi plena spiritu designetur?" (340). O sea que lo que parecía significar miembros homogéneos es, ante todo, expresión del variado influjo del que por antonomasia se llama el "Espíritu de la gracia septiforme" (341), o, simplemente, "septiforme", por los siete dones que concede a los dignos (342), ya que tal es su eficacia (343), y siete son los carismas suyos, que por la sangre de Cristo se distribuyen por los pueblos de la Iglesia (344). No insistamos, pues, demasiado en atribuir a San Isidoro esta concepción de la Iglesia como integrada por miembros homogéneos.

Junto a ella aparece la del cuerpo homogéneo. Para el Santo Doctor, el Cuerpo de la Iglesia es una contextura de miembros orgánicamente coordinados, según un pasaje arriba copiado: "In unitatem sui contexti (sancti) ex multorum fratrum membris, omnes unum in Christo corpus effecti sunt" (345). Aquí aparecen como miembros del Cuerpo Místico los fieles. Diríase además que se insinúa la heterogeneidad, al subrayarse la inclusión de muchos miembros en un cuerpo. San Pablo se ha complacido en describir minuciosamente esta constitución orgánica heterogénea de la Iglesia, enumerando los oficios que colaboran en la edificación del Cuerpo de Cristo, al que se presenta como un todo com-

(339) *In Ex.*, 49, 1, col. 312; cfr. 55, 2, col. 315.
(340) *Etym.*, 8, 1, 3, col. 295.
(341) *Alleg.*, 100 s., col. 113 s.
(342) *Etym.*, 7, 3, 13, col. 269; *In Gen.*, 7, 12, col. 231.
(343) *Prooem. in lib.*, 92, col. 176; *Lib. núm.* 8, 39, col. 187.
(344) *In num.* 15, 27, col. 350.
(345) *In Ex.*, 5, 3, col. 289.

pacto con sus miembros y junturas y sus diversas funciones orgánicas, según la medida de la distribución de la gracia que por Cristo es a cada uno donada, o, equivalentemente, según los carismas repartidos por el Espíritu Santo (*Eph.*, 4, 7-16; *Rom.*, 12, 3-8; 1 *Cor.*, 12). Los Santos Padres han imitado al Apóstol, y nos describen, con San J. Crisóstomo, la multiplicidad y variedad de miembros en el Cuerpo de Cristo, como son los obispos, presbíteros y diáconos, las vírgenes y viudas, los que se desprenden voluntariamente de sus riquezas y los mendicantes, y los casados, que subvienen píamente a los pobres con sus bienes superfluos (346).

San Isidoro, que, como poco ha hemos visto, señala la multitud de miembros en el Cuerpo de Cristo, y aun juntamente insinúa su variedad, desciende también a determinarnos por menudo esta diversidad. Dentro de la firme unidad por la fe y la caridad que debe estrechar a todo el pueblo cristiano, distingue el Santo Doctor en él una división de tres profesiones, a saber: de clérigos, de monjes y de legos o "populares". A la de clérigos pertenecen los obispos, los presbíteros, los diáconos y los demás ministros de la Iglesia, que, diseminados por ciudades y aldeas, gobiernan las iglesias que les han sido confiadas, cada cual en su grado. Siguen los monjes, o religiosos, apartados de los cuidados mundanales, y entre ellos, con los que parece identificarlos, señala el Santo Doctor a los vírgenes y continentes. Por fin, vienen los legos; esto es, los casados y todos los demás entregados a las cosas temporales (347). La enumeración coincide con la de San J. Crisóstomo. Y aunque San Isidoro no los presenta explícitamente como miembros que integran orgánicamente el Cuerpo Místico, como si enumerara más bien los elementos jurídicos de una sociedad jerárquica, no hay por qué excluir que para él signifiquen los diversos órganos que desempeñan las varias funciones en el Cuerpo de Cristo, como se podrá confirmar por lo que exponemos inmediatamente.

Así nota con San Pablo (1 *Cor.*, 12, 11) que el Espíritu Santo distribuye a cada uno sus dones a su beneplácito, sin dárselos

---

(346) *In 1 Cor.*, hom. 30, 4, MG. 61, col. 254.
(347) *De var. quaest.*, 55, 6-13, 166 ss.

todos a cada uno, sino repartiéndolos diversamente (348); lo cual supone sin duda en la mente del Hispalense, tenida en cuenta la alusión implícita a la concepción de San Pablo en los pasajes hace poco anotados, que cada miembro, según el don recibido, desempeña su función propia en la Iglesia.

Además cuenta el Santo Doctor manifiestamente con tal diversidad de oficios en los distintos miembros, y por tanto de funciones, al exhortar a que nadie ambicione subir al oficio de los demás: "Dum quisque aliquod donum accipit, non appetat amplius quam quod meruit; ne, dum alterius membri officium arripere tentat, id quod meruit perdat" (349). Hay en estas palabras una referencia oculta a la exhortación de San Pablo (*Rom.*, 12, 3-8), de que no hay razón para que un miembro se ensalce por su oficio o en el desempeño de éste traspase los límites fijados por la fe; donde al mismo tiempo el Apóstol señala que en el Cuerpo de Cristo hay muchos miembros, pero diferentes y con diversos oficios, según los dones recibidos. También en el pasaje de San Isidoro se supone diversidad de oficios y regulación de ésta, según el don a cada uno dado.

Sin esto, el Santo Doctor, si bien no expone al detalle cómo se pueden comparar los varios oficios del Cuerpo de Cristo con los varios órganos del cuerpo humano, determina que los ojos de Cristo son los apóstoles y evangelistas, que con la luz de su

---

(348) *Sent.*, 1, 15, 5 s., col. 569; *Etym.*, 7, 3, 16 s., col. 269.

(349) *Sent.*, 2, 5, 10, col. 605. De seguro que estaba bien en consonancia con el sentir del S. Doctor el delicado modo de expresarse de su entrañable amigo S. Braulio, con respecto al carácter del Cuerpo Místico. El S. Obispo de Zaragoza, que se atribuye no pequeña participación moral en la composición de las *Etymologiae*, escritas, según él dice, a sus ruegos (*Praenotatio*, ML. 18, col. 16; *Epist.* 3, ML. 80, col 650. Cfr. J. MADOZ, S. J., *Epistolario de S. Braulio, de Zaragoza*, en *Estudios Onienses*, ser. 1, vol. 2, p. 76. Madrid, 1941), le pide con insistencia que se las mande, y apela con exquisitez conmovedora, como a irresistible argumento, a la realidad del Cuerpo Místico: «... cum in membris superni capitis unusquisque quod non accepit, sic in altero possideat, ut alteri quod habet possidendum sciat..., atque unicuique sicut divisit Deus mensuram fidei in una compage membrorum, debet eam ceteris partibus communicare, quia haec amnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult... Quin etsi de inhonestioribus membris me esse sciam, sufficiat, quia quae te constat a capite percepisse, per me est dignum egerere, nec te me non egere, quamvis minimum, Christi tamen sanguine redemptum» (*Epist.* 5, ML. 80, col. 651 ss.; 83, col. 910 ss.; MADOZ, p. 82 ss.).

saber iluminan a todo el cuerpo de la Iglesia: "Oculi Christi apostoli et evangelistae sunt, qui scientiae lumen universo sorpori ecclesiae praestant" (350). No se dice expresamente en estas palabras que los apóstoles sean ojos de la Iglesia, sino de Cristo; pero ello parece indicarse suficientemente al aludir claramente a la iluminación del Cuerpo. Por otra parte, se percibe en la expresión no sé qué reminiscencia de la concepción de San Agustín, para quien, como el ojo en el organismo humano, es el obispo en el Cuerpo de Cristo (351). Los predicadores son, según San Isidoro como los dientes, que arrancan del error a los hombres, y como desmenuzándolos, los agregan al Cuerpo de Cristo; ellos mastican el manjar fuerte y lo distribuyen; ellos suministran el alimento espiritual al Cuerpo de la Iglesia (352). Esta concepción recuerda a la de San Gregorio Niseno, para quien los sacerdotes son como las mandíbulas del Cuerpo de Cristo, que preparan para todo el Cuerpo el alimento espiritual (353). Compara también San Isidoro con la barba, que es un ornato del varón, a los apóstoles y doctores, que dan prestancia al Cuerpo de Cristo (354). Esta expresión es manifiestamente un eco de la de otros Padres, quienes, a propósito de la barba de Aarón, designan a los apóstoles y sus sucesores como la barba del Cuerpo de Cristo (355).

En conclusión, San Isidoro considera a la Iglesia como un cuerpo integrado por miembros heterogéneos con funciones diversas, según la distribución de los dones del Espíritu Santo; y aun detallando, compara a los apóstoles y evangelistas con los ojos; a los apóstoles y doctores, con la barba, y a los predicadores, con los dientes del Cuerpo de Cristo, si bien hay que notar que esta determinación de ser miembros tales del Cuerpo de Cristo no se afirma expresamente, pero parece suponerse implícitamente (356).

---

(350) *In Gen.*, 31, 27, col. 280.
(351) *De civ. D.*, 1, 9, 3, ML. 41, col. 23.
(352) *In Gen.*, 31, 28 s., col. 281.
(353) *In Cant.*, hom. 14, MG. 44, col. 1.063-1.066.
(354) *In Lev.*, 11, 5, col. 328.
(355) TROMP: Ob. c., 98 ss.
(356) En otro sentido habla S. Isidoro de la variedad del Cuerpo Místico, fijándose en un aspecto externo: en el étnico. Así, ve en la túnica multicolor que Jacob hizo a José, una imagen de la varie-

Constituída la Iglesia como un organismo vivo, cuya cabeza es Cristo y cuya alma es el Espíritu Santo, se diría ya estar en posesión de cuanto necesita para desenvolverse vitalmente bajo la acción multiforme, aunque invisible, del Espíritu Santo, que, con más eficacia y mayor acierto que el alma en el organismo humano, podría estimular la actividad funcional de los múltiples miembros y promover así, bajo su acción rectora, la colaboración ordenada de éstos para el desenvolvimiento orgánico del cuerpo. Sin embargo, dentro de esta constitución orgánica, y en conexión armónica con ella, posee la Iglesia una constitución jurídica con su correspondiente jerarquía, por cuyas derivaciones discurren las varias actividades sociales. San Isidoro, al destacar el carácter orgánico de la Iglesia, no había de pasar por alto esta faceta de su ordenación jurídica. En esta línea, aunque sin explanar, como San J. Crisóstomo, la idea de que la Iglesia es una suerte de imperio espiritual (357), nos dice que la expresión "reino de Dios" puede significar la Iglesia (358). Y correspondientemente, piensa que los fieles todos, judíos y gentiles, están agrupados para siempre bajo el imperio de un solo rey y príncipe, Cristo Señor (359). Estos pasajes no se refieren expresamente a la metáfora *Cuerpo de Cristo*, de la que ahora se trata, pero ya dejan entender el carácter jurídico que en ésta se habrá de encerrar. Así, paralelamente al último pasaje citado, anota San Isidoro que los fieles, judíos y gentiles, se han congregado bajo una sola cabeza, que no es sino Cristo Señor (360). A Cristo se le llama cabeza, como más arriba se le ha llamado fundamento de la Iglesia. Pero sobre Cristo está

---

dad de pueblos congregados en el Cuerpo de Cristo (*In Gen.*, 30, 2, col. 271); en las vestiduras de Aarón, de muchos colores y profusión de ornato, considera la variedad de gentes y diversidad de profesiones contenidas en la Iglesia (*De var. quaest.*, 8, 18, 27). O también atendiendo ya a un aspecto más interno, los cuatro colores de que constaba la vestidura sacerdotal en el tabernáculo, representaban para el S. Doctor la variedad de méritos que brilla en el Cuerpo de Cristo (*In Ex.*, 59, 2, col. 319; donde, sin embargo, el término «merita» se toma acaso como equivalente de actividades y funciones espirituales en la Iglesia; cfr. 1, c. 56, c, col. 316; 59, 4, col. 319).

(357) *In epist. 2 Cor.*, hom. 15, 3-5, MG. 61, col. 507-512.

(358) *De N. et V. Test. quaest.*, 33, 39, col. 205.

(359) *De var. quaest.*, 27, 1, 75 s.; 27, 3, 77: «Rex et Pastor et Princeps de populo electo in perpetuum...».

(360) Ibíd., 27, 4, 77.

Pedro, en quien aquélla descansa; por eso, el Santo Apóstol, a quien se presenta como el sostén de la Iglesia, es propuesto como su primado y cabeza: "Petrus in Christo ecclesiae firmamentum est. Cephas corporis principatus et caput est" (361). También San J. Crisóstomo presenta a San Pedro como a cabeza de la curia apostólica, prefecto de todo el orbe, fundamento de la Iglesia (362).

Un paso más. Pedro continúa viviendo en el Pontífice de Roma y, por tanto, siendo en él cabeza del Cuerpo de Cristo. Así lo considera San Isidoro, quien, después de ponderar la dignidad pontifical, que por primera vez se confirmó a Pedro, y de notar que se le confió también el cuidado de los prelados de la Iglesia, afirma que el poder y dignidad de Pedro, si bien fueron comunicados a todos los obispos, más especialmente, por singular privilegio, se le entregaron al Romano Pontífice, como a cabeza, que elevado sobre los demás miembros permanece para siempre: "Cuius dignitas potestatis (Petri), etsi ad omnes catholicarum episcopos est transfusa, specialius tamen romano antistiti singulari quodam privilegio, velut capiti ceteris membris celsior permanet in aeternum" (363).

En este pasaje aparece el Papa como cabeza suprema de la Iglesia, como primer depositario de los poderes de Pedro; pero se supone al mismo tiempo que también a los obispos les llega alguna participación de aquéllos. De ahí que al obispo se le llame *pontífice*, que es el príncipe de los sacerdotes y como camino de los que le siguen, a quien se dice *sumo sacerdote* y *pontífice máximo;* él confiere las órdenes sagradas y a cada uno señala su misión (364). Se le llama *obispo*, por ser un superintendente al cuidado de sus súbditos, y que en latín se suele traducir *speculator*, por ser prepósito en la Iglesia, que inspecciona y vigila la vida y costumbres de los pueblos a su cargo. Entre los obispos se cuentan el *patriarca*, que tiene el primer puesto entre los padres, y el *arzobispo*, que está al frente de una provincia

(361) *De ortu et obitu patrum*, 68, col. 113.
(362) *In illud: scitote quod in noviss.*, 4 MG. 56, col. 275.
(363) *Epist.*, 8, 2, col. 908.
(364) *Etym.*, 7, 12, 4 ss., col. 290 s. Advierte ARÉVALO que para el Hispalense cualquier obispo es, según la antigua nomenclatura, «summus sacerdos», «pontifex maximus». *S. Isidori opera omnia*, t. p. 341, nota 13.

y preside a los demás obispos de ella, que sin su beneplácito nada pueden hacer, y a cuya autoridad y doctrina están sometidos los otros sacerdotes. Debajo del obispo están el *presbítero*, que ya no participa de la dignidad pontifical, y los demás funcionarios eclesiásticos (365). Por lo demás, dado que los mismos miembros, que tienen una función orgánica en el Cuerpo Místico, ocupan un puesto jurídico en su constitución social, pueden muy bien enumerarse aquí las tres profesiones, con sus subdivisiones, en que está, según San Isidoro, repartido el pueblo cristiano, como más arriba se lo hemos oído.

Este distinto nivel en que la ordenación jerárquica de la Iglesia coloca a los miembros de ésta supone una relación de obediencia y sumisión que los armonice en orden al fin común. Esto es lo que el Santo Doctor subraya en otro pasaje al establecer que los prelados presiden en la Iglesia de Cristo, en cuanto que, antes de los demás prepósitos, prestan obediencia al Romano Pontífice, como a Vicario de Cristo: "Sic nos scimus praeesse Christi, quatenus Romano Pontífici reverenter, humiliter et devote, tamquam Dei Vicario, prae ceteris ecclesiae praelatis specialius nos fateamur debitam in omnibus obedientiam exhibere". Esta obediencia al Papa es, en opinión de San Isidoro, un elemento tan esencial en la constitución de la Iglesia, que al que osara venir contra ella le declara expulsado como hereje de la comunidad de los fieles; haciendo notar que tal doctrina se funda en la autoridad del Espíritu Santo (366); y del que no presta al Papa la debida obediencia dice que, como separado de la cabeza, cae en el cisma de los acéfalos (367). Pero además esta

(365) *Etym.*, 7, 12, 20 ss., col. 292 s.
(366) *Epist.*, 6, 2, col. 903.
(367) *Epist.*, 8, 3, col. 908. No se refiere S. Isidoro en este pasaje a la secta de los *acéfalos*, contra la que intervino gloriosamente en el segundo Concilio de Sevilla, que él había reunido (a. 619). (*Isidori Pacensis Chronicon*, ML. 96, col. 1.255. Cfr. SÉJOURNÉ, 96 ss.; PÉREZ DE URBEL, 196 ss.). El S. Doctor llama aquí *acéfalos*, sin duda, a aquellos clérigos que, en contraposición a los que están bajo la obediencia de un obispo, andan sin cabeza a quien someterse, sueltos y vagabundos en sus vicios: «Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est, sine capite, quem sequantur, ignorantium. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia, neque inter clericos religio retentat divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectitur et vaga.» (*De eccl. off.*, 2, 3, 1 s., col. 779).

sumisión, como ya se desprende de los últimos pasajes citados, se les debe también a los demás prelados de la Iglesia, de tal manera que, así como, si el Papa fuera infiel, en pie quedaría nuestra obediencia, a no ser que él mandara algo contra la fe, se debe obedecer aun a los malos prelados en lo bien mandado y aun en lo dudoso, a no ser que en el precepto se pueda justamente temer herejía; mientras que en lo malo no hay que obedecer ni siquiera a los buenos prelados (368).

Basten estas breves indicaciones para ver el relieve con que se presenta a San Isidoro el carácter jurídico de la Iglesia, ya de alguna manera indicado en el hecho de entablar comparación entre el marido en cuanto cabeza de la mujer y Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia; pues que el marido es cabeza de su mujer propiamente sólo en sentido jurídico (369), y sin que para ello obste el empleo continuo, con relación a la Iglesia, del mismo término "corpus"; ya que éste también puede tener, según el Hispalense, un alcance puramente jurídico, equivaliendo a "societas": "... Omne corpus, id est, omnis societas gentilium..." (370). El Sumo Pontífice aparece como príncipe y cabeza de la Iglesia, que por medio de los demás prelados hace llegar su autoridad a los fieles, sometidos a sus mayores inmediatos y juntamente con éstos al Vicario de Dios.

Volviendo a la concepción isidoriana ya expuesta de la constitución orgánica del Cuerpo de Cristo, ocurre la cuestión de su nacimiento. Si la Iglesia es un cuerpo vivo, habrá tenido como tal su nacimiento. ¿Cuándo tuvo lugar éste? Y aquí se nos presenta una cuestión similar a la examinada más arriba sobre el momento de realizarse el matrimonio entre Cristo y la Iglesia. No es raro entre los Padres afirmar que el Cuerpo de Cristo tiene su origen en la encarnación. Anotemos la frase de San León M.: "Natalis capitis, natalis est corporis" (371). San Isidoro, en algunas expresiones, parece abundar en el mismo sentir. Como cuando dice que Dios tomó carne y se hizo cabeza de la Iglesia: "Assumpsit Deus carnem et factus est caput eccle-

(368) *Epist.*, 6, 3, col. 903.
(369) *De eccl. off.*, 2, 20, 14.
(370) *In Ex.*, 38, 6, col. 306.
(371) *Serm.*, 26, 2, ML. 54, col. 213.

siae..." (372). La construcción de esta frase permite la interpretación de que Dios, por el mismo hecho de la asunción de la carne, empezó a ser cabeza de la Iglesia y, por tanto, a existir ésta como Cuerpo de Cristo. Y aún es de más vigor en la misma línea otro pasaje del Santo Doctor, en que se dice, a propósito de la generación de Cristo según la carne, que, al tomar Él ésta, todos los creyentes fuimos asumidos, ya que su carne no es sino nuestra naturaleza, a la que el Apóstol definió como iglesia: "In qua susceptione, nos omnes, qui in eum credimus, suscepti sumus; quia caro eius nostra natura est, quam etiam Apostolus ecclesiam definivit" (373). La alusión a San Pablo sin duda se refiere al pasaje "... Sed nutrit et fovet eam (carnem suam), sicut et Christus Ecclesiam; quia membra sumus corporis eius, de carne eius..." (*Ephes.*, 5, 29 ss.). Es evidente que tales pasajes no se han de entender necesariamente en sentido estricto, como si por la misma encarnación se organizara ya el Cuerpo Místico; aun considerados sólo en sí mismos, puede sin violencia suponerse en ellos un alcance más amplio, como si la asunción de la naturaleza humana se tomara en un sentido global, o sea con la inclusión de la misma redención.

Una interpretación más literal puede darse a la afirmación, no rara, de los Padres, de que el Verbo se hizo carne, para asociarse a sí mismo como cabeza, la Iglesia como cuerpo (374). San Agustín dice: "Unigenitus Dei Filius humanam sibi dignatus est coniungere naturam ut sibi capiti immaculato consociaret ecclesiam" (375). San Isidoro, por su parte, tiene una expresión del mismo sentido, copiada a la letra del mismo San Agustín (376): "... Factus est per carnem particeps noster, ut illius capitis corpus esse possimus" (377). Esta expresión, literalmente tomada, significa que el Verbo se encarnó *para* asumirse la Iglesia como Cuerpo Místico; no precisamente que realizó esta asunción ya por la misma encarnación. Al mismo tiempo se subraya en esta interpretación la íntima conexión entre la

(372) *In Gen.*, 3, 5, col. 217.
(373) *De var. quaest.*, 52, 2, 156.
(374) TROMP: Ob. c., 103 s.
(375) *Serm.*, 191, 2, 3, ML. 38, col. 1.010.
(376) *Cont. Faust.*, 12, 8, ML. 42, col. 258.
(377) *In Gen.*, 3, 11, col. 218.

encarnación y la formación del Cuerpo Místico, y se señala que en aquélla se pone el fundamento de ésta.

De hecho es voz común entre los Padres que el Cuerpo Místico propiamente se constituyó por la redención de Cristo en la cruz (378). Así, San Gregorio M. escribe: "Redemptoris mors ad coniunctionem sui corporis, id est, Ecclesiae" (379). Y San Agustín: "Christus seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus" (380). San Isidoro no es tan explícito, pero lo indica suficientemente. Afirma en un pasaje, ya citado más arriba, que los gentiles son como el vestido que Cristo ciñó a su cuerpo, y añade como razón, que Cristo nos limpió con su sangre cuando estuvo pendiente en la cruz; aún se da una razón más inmediata, al agregarse como explicación, que entonces fué cuando del costado de Cristo brotó la sangre con que nos redimió y el agua con que se nos lavó: "... Pallium gentes sunt, quas corpori suo coniunxit... Nos quippe Christus in sanguine uvae mundavit, quando sicut botrus in ligno crucis pependit. Tunc enim ex latere eius sanguis et aqua profluxit. Sed aqua nos abluit, sanguis redemit" (381). En el primer miembro se trata, sin duda, del Cuerpo Místico, a juzgar por el sentido obvio y por la relación a aquel, que, según hemos visto más arriba, considera San Isidoro en la metófora *vestido de Cristo*. Y en el segundo se establece manifiestamente que Cristo se incorpora los gentiles en la cruz, ya que entonces brotan los sacramentos redentores de su costado.

Además, la misma idea, de que el Cuerpo Místico nace en la cruz, es expresada implícitamente por el Santo Doctor en otras ocasiones. Así le hemos oído afirmar expresamente que por el bautismo fué congregada la Iglesia, que es Cuerpo de Cristo (382). Ahora bien, según él mismo, el bautismo brotó del costado de Cristo crucificado: "Baptismus enim aqua est, quae tempore passionis de latere Christi profluxit" (383). Luego el Cuerpo Místico, que nace con el bautismo, en la cruz fué constituído.

---

(378) TROMP: Ob. c., 104 s. y art. cit., *Gregor.* 13 (1932), 505 s.
(379) *Moral.*, 6, 18, 32.
(380) *De civ. D.*, 10, 6, ML. 41, col. 284.
(381) *In Gen.*, 31, 26, col. 280.
(382) *In Lev.*, 1, 2, col. 321.
(383) *De eccl. off.*, 2, 25, 3, col. 821.

También le hemos oído al Santo Doctor que el Espíritu Santo formó el Cuerpo de Cristo. Pues bien; él mismo nos dice que Cristo derramó el don del Espíritu Santo precisamente desde la cruz: "Percussus in cruce Christus sitientibus lavacri gratiam, et donum Spiritus Sancti effudit" (384). Luego en la cruz brotó el Cuerpo de Cristo.

Nótese de paso en este pasaje, que en él se señalan juntamente como frutos de la cruz el bautismo y el Espíritu Santo, que son los dos elementos originadores del Cuerpo Místico, según San Isidoro. Y es que, según él, ambos elementos obran de consuno, ya que el bautismo es el momento en que interviene el Espíritu Santo y sólo de este mismo Espíritu recibe su eficacia: "Sicut autem per baptismum in Christo morimur et renascimur, ita spiritu signamur, qui est digitus Dei, et spirituale signaculum"; y ya antes nos ha dicho el Santo Doctor que en el bautismo el agua visible, que sólo lavá el cuerpo, es un símbolo del agua invisible que obra dentro del alma y es el Espíritu Santo, por quien el alma es purificada (385). Por lo tanto, afirmar que en la cruz brotó el bautismo equivale a decir, con otras palabras, que en la misma cruz se da el Espíritu Santo, y viceversa. Paralelamente, atribuir al bautismo la formación del Cuerpo Místico es atribuírlo a la acción del Espíritu Santo, y viceversa. Así se ve aún más claramente lo que hemos afirmado, a saber: que San Isidoro establece implícitamente que el Cuerpo Místico tiene su nacimiento en la cruz.

Decir que el Cuerpo Místico fué constituído en la cruz no significa sino que, al redimir Cristo al género humano, se instituía, como fruto de aquella redención, el medio efectivo, único y universal, de conseguir la salvación, a saber: la Iglesia; sin que ello signifique aún la incorporación subjetivá de los fieles a Cristo. ¿Cómo se hace esta incorporación y cómo queda entablada la unión orgánica en el Cuerpo de Cristo, según San Isidoro?

Nota ante todo el Santo Doctor que la anexión a Cristo cabeza no es obra de las fuerzas naturales del sujeto, sino fruto

(384) *In Ex.*, 24, 1, col. 299.
(385) *Etym.*, 7, 3, ns. 22, 28, col. 270.

exclusivo de la divina gracia (386). En todo caso, ella no se efectúa sin la purificación del alma por la penitencia y la repulsión del espíritu mundano: "Nos vero... si... animam... in gentili conversatione invenerimus et sociare voluerimus eam corpori Christi, deposito idolatriae cultu, induitur lugubribus paenitentiae indumentis et deplorat... omnem memoriam mundi eiusque illecebras". Y previa esta purificación, libre ya de su inmundicia, el alma se incorpora a Cristo (387). Pero si la penitencia habrá de preceder a dicha puricación, el perdón se obtiene en el mismo bautismo, por el que se realiza la inserción en el Cuerpo de Cristo. Hablando el Santo Doctor de la Iglesia como Cuerpo de Cristo (*corpus Christi*), en comparación con el arca de Noé, dice, a propósito de la entrada lateral característica de ésta, que en la Iglesia nadie entra sino por el sacramento del perdón de los pecados: "Nemo quippe intrat ecclesiam, nisi per sacramentum remissionis peccatorum..." (388); pues la Iglesia, Cuerpo del gran Sacerdote, es lavada con el sacramento del baño para su remisión y para su santificación: "... In remissionem peccatorum et lotis sordibus in sanctificationem..." (389). Efectivamente, la incorporación a Cristo se hace por el bautismo; los gentiles por éste son agregados a los santos de Dios y hechos miembros del Cuerpo de Cristo (390).

Este sería el momento de examinar cómo, según San Isidoro, se alimenta y conserva el Cuerpo Místico con la eucaristía. Es sabido que los Padres han descubierto bien íntimas relaciones entre ambos. Baste recordar a San J. Crisóstomo, San Cirilo Alejandrino, San Agustín (391). Por lo que hace a San Isidoro, hemos indicado ya lo más saliente al tratar de la metáfora *pan espiritual*. Ahora contentémonos con aludir a una idea que descubre aún más el importante papel que, en la mente del Santo Doctor, representa la eucaristía en el Cuerpo Místico, en cuanto

---

(386) *De eccl. off.*, 2, 24, 6, col. 819.
(387) *In Deut.* 18, ns. 3, 5, col. 368.
(388) *In Gen.*, 7, 9 s., col. 231.
(389) *De f. cath.*, 2, 24, 10, col. 532. Así se dice que Cristo lava los pecados de los gentiles por la penitencia y el agua bautismal (*De var. quaest.*, 55, 5, 166).
(390) *In Deut.*, 18, 4, col. 368; *In Ex.*, 38, 7, col. 307.
(391) MERSCH, I, 398 ss., 425 ss.; II, 108 ss.; MARCOS DEL RÍO, l. c. 452 ss.; TROMP, art. cit., *Gregor.*, 13 (1932), 200.

que ella tiene la virtud de apretar los lazos mutuos entre los cristianos, y eso como una necesidad suya esencial: "... Infertur pro osculo pacis, ut caritate reconciliati omnes invicem, digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur; quia non recipit dissensionem cuiusquam Christi indivisibile corpus" (392). O sea que por ser indivisible el Cuerpo de Cristo, su efecto es el de unir apretadamente a los fieles, sin que él sufra separaciones.

Por el bautismo se hace la incorporación en Cristo; pero ¿cuáles son los vínculos que aseguran la unidad interna del Cuerpo Místico? San Isidoro exige, ante todo, la fe, y así nos habla de los gentiles que por el misterio de la cruz concuerdan con su cabeza, Cristo, en unidad de fe (393). Pero ¿bastá ésta, según el sentir del Santo Doctor? Creemos que no. Algún indicio es ya de ello el énfasis con que se asienta que la fe sin obras es de ningún provecho y la rotunda afirmación de que fe, esperanza y caridad de tal manera están entre sí trabadas, que en esta vida no puede subsistir la una sin las otras; pues no podemos creer si no esperamos lo prometido, ni podremos con lo prometido si no hay firmeza de fe, ni habrá fruto de esperanza ni fe estable si no hay perfecta caridad de Cristo, que ayude a la fe y confirme la esperanza (394).

Pero, aun sin estos indicios, parece suponer claramente el Santo Doctor que la inserción en el Cuerpo de Cristo requiere algo más que la fe. De hecho, una vez en que sólo ésta se menciona en relación con aquella inserción, el contexto exige indiscutiblemente las obras de caridad: "... Ut ostenderet, quod Christus Dominus omnibus gentibus, quae, per fidem corpori eius conciliantur..., caelestis praemia largiatur?" (395). Es claro que esta concesión de los premios celestiales exige algo más que la sola fe. Efectivamente, en otra ocasión se incluye en esta adhesión del alma al Cuerpo de Cristo, además de la fe, la inmunidad de mancha y la pureza de obras: "Per fidem ergo Trinitatis atque opus legis recte sociatur quaecumque anima viro israelitae, corpori scilicet Christi, adhaerens illi sine macula, sinceritate fidei

(392) *De eccl. off.*, 1, 15, 2, col. 753.
(393) *De var. quaest.*, 45, 2, 129.
(394) *Differ. lib.*, 2, cc. 35 s., col. 91 s.
(395) *In Gen.*, 31, 65, col. 368.

et actuum puritate" (396). Y en una fórmula aún más vigorosa, que, si bien va referida a la Iglesia, deberá entenderse sin duda también de los miembros de ésta, se señala la unión entre Cristo y la Iglesia como consistente en la fe y la caridad por parte de ésta. Por estas dos virtudes, la Iglesia, como un vestido, de tal manera se adhiere a Cristo, que el uno en razón de cabeza y la otra como cuerpo, aparecen como una persona: "... Quae (Ecclesia) Christo Domino per fidem atque dilectionem, ut vestimentum, ita adhaeret, ut ab eo in aeternum nullo modo separari queat, quae in tantum illi coniuncta esse perhibetur, ut ipse caput, illa vero corpus, velut unus homo unave persona esse credatur" (397). A su vez, la Iglesia por la fe y la caridad se incorpora a sí a los justos (398). Nótese de paso el carácter de inseparabilidad de la unión entre Cristo y la Iglesia.

En resumen, la unión del Cuerpo Místico, que se efectúa por el bautismo, consiste en los vínculos de la fe y de la caridad, por los que la Iglesia está unida a Cristo inseparablemente.

Esta cuestión de que la unión de la Iglesia con Cristo está asegurada por la fe y la caridad, nos introduce en otra con ella íntimamente ligada, a saber: la de los requisitos para pertenecer y perseverar en el Cuerpo Místico. O con otras palabras: ¿quiénes son miembros de este Cuerpo? Parece que la solución de la cuestión anterior había de alcanzar plenamente a la presente. Si no se concibe el que la Iglesia no esté unida a Cristo por la fe y la caridad, otro tanto habrá que decir de todos y cada uno de sus miembros. Y de hecho algunos de los pasajes que acabamos de transcribir eso parecen suponer. No obstante, conviene entrar más adentro en esta difícil cuestión.

Las expresiones isidorianas parecen indicar que, para el Santo Doctor, el ser propiamente miembro de la Iglesia es prerrogativa de los justos. Algo dice ya en este sentido, el que se llama "sacrosanta" (399) y frecuentemente "santa" (400), el que se diga que está sin mancha ni arruga (401) y que precisamente

---

(396) *In Deut.*, 18, 6, col. 368.
(397) *De var. quaest.*, 8, 18, 27.
(398) Ibíd., 54, 3, 163.
(399) *De f. cath.*, 2, 27, 3, col. 536.
(400) *In Ex.*, 44, 3, col. 311; *Sent.*, 1, 1, 3 s., col. 571.
(401) *Alleg.*, 138, col. 117.

para esto la gracia de Dios nos haya librado del matrimonio con el demonio, en que todos estábamos enredados (402). Es natural que los componentes de tal Iglesia sean también como ella. Y, efectivamente, para San Isidoro el Cuerpo de Cristo son los santos: "In corpore Christi, id est, in sanctis suis..." (403); Cristo, habitando en ellos, los hace miembros con que organiza su Cuerpo (404); y a estos santos, que son la Iglesia, Cuerpo de Cristo, se les promete la bienaventuranza perpetua (405). La misma condición de santidad se supone sin duda en el hecho de que el Espíritu Santo se le dé a la Iglesia para que junte en un cuerpo a todos los miembros, a cada uno de los cuales se le da y en todos habita (406); es decir que Cristo es cabeza de todos los santos, a los que llama hermanos (407), ya que así llama a todos los hijos adoptivos (408); y en afirmar que, si somos miembros de Cristo cabeza, subiremos adonde Él ha subido (409). En estos pasajes, como se ve, se incluye el supuesto de que los miembros del Cuerpo de Cristo son los santos, tomándose este término "santos", no en un sentido lato, y así aplicable a los pecadores, sino dándole su propio alcance.

De que por otra parte los herejes no pertenezcan, según San Isidoro, al Cuerpo de Cristo, es cosa que no habría por qué investigar. Para él la herejía entraña una separación de la Iglesia (410). De ahí que distinga a los herejes de los que están en ésta (411). No son católicos (412) y están fuera del sacramento de unidad (413). El diablo los ha arrastrado de Jerusalén, esto es, de la Iglesia, a Babilonia (414), y así pertenecen ya, como los paganos, a su cuerpo (415).

En cuanto a los pecadores, parece que el Santo Doctor hace

---

(402) *In Reg.*, 2, 2, 4, col. 411.
(403) *Differ.*, 2, 33, 194.
(404) *In Ex.*, 5, 3, col. 289.
(405) *De eccl. off.*, 1, 33, 2, col. 768.
(406) *Sent.*, 1, 15 ns. 2, 5 s., col. 569.
(407) *In Gen.*, 31, 60, col. 286.
(408) Ibíd., n. 14, col. 279.
(409) *Sent.*, 1, 30, 4, col. 600.
(410) *Etym.*, 8, 3, 1, col. 296; *Sent.*, 1, 16, 7, col. 572.
(411) *Sent.*, 2, 2, 15, col. 602.
(412) *Sent.*, 1, 16, 13, col. 573.
(413) *Alleg.*, 221, col. 127.
(414) Ibíd., 127, col. 116.
(415) *Sent.*, 1, 16, 14, col. 574.

extensiva también a ellos esta idea de pertenecer al cuerpo del diablo. Advierte que la inmundicia de la carne hace a los miembros de Cristo miembros de meretriz (416), y que el envidioso y el soberbio son miembros del diablo (417). Como él nota que el diablo domina a los hombres principalmente por la lujuria y la soberbia, se diría que en su sentir sólo los vicios aludidos incorporan propiamente al espíritu infernal. Sin embargo, afirma él mismo que éste es cabeza de todos los inicuos y que todos estos son cuerpos de aquella cabeza: "Apostata quippe angelus omnium caput est iniquorum, et huius capitis corpus sunt omnes iniqui" (418). En otra parte supone que todos los réprobos son miembros del diablo (419); y para él, réprobos son sin duda los que cometen pecados que excluyen del reino de Dios, si no sigue la debida penitencia y enmienda (420). De hecho, sólo de los santos afirma expresamente que no habita en ellos el diablo, y que por tanto no pertenecen a su cuerpo, ya que para él ambas cosas son equivalentes (421). Ahora bien, hay contrariedad entre ser del cuerpo del diablo y ser del de Cristo (422); lo que se deduce también de estos pasajes aludidos. Luego, si todos los pecadores están incorporados al diablo, ninguno de ellos lo está a Cristo. Por lo demás, también en términos positivos parece indicar San Isidoro que, en su sentir, el pecado aparta del Cuerpo de Cristo. Aplicando al alma aquellas palabras "Viduam autem et repudiatam... non accipiet..." (*Lev.*, 21, 14), dice que es viuda la que no guarda los preceptos del Evangelio, ya que pecando se separa del Cuerpo de Cristo, aunque no sea arrojada de la Iglesia: "Est et vidua anima, quae discedens a iugo levis, evangelii praecepta non servat. Est etiam repudiata, quae peccando a Christi corpore separatur, etiam si non proiiciatur ab eccle-

---

(416) *Sent.*, 2, 39, 20, col. 642.
(417) *Sent.*, 3, 25, 3, col. 700.
(418) *Sent.*, 1, 19, 19, col. 585.
(419) *De var. quaest.*, 1, 8, 7.
(420) Ibíd., 84, 16, 250.
(421) *Sent.*, 3, 5, 29, col. 665.
(422) «... Quisquis tollit membrum Christi et facit membrum meretricis, aut certe per quodlibet grave delictum membrum diaboli hic profecto iam non est in corpore Christi, quia factus est alterius membrum» (PASCH. RADBERTUS: *De corp. et sang. Dom.*, 7, 1, ML. 120, col. 1.284, s.).

sia" (423). Por otra parte, hay una diferencia notable entre buenos y malos, y es que aquéllos están interiormente unidos por el Espíritu Santo: "Boni servant unitatem spiritus in vinculo pacis" (424); mientras que los malos, según parece insinuarse en estas palabras, no lo están, y en verdad San Agustín pone este estar "in vinculo pacis" como señal de haber recibido el Espíritu Santo: "... Ita se nunc ille agnoscat accepisse Spiritum Sanctum qui tenetur vinculo pacis Ecclesiae, quae diffunditur in omnibus gentibus" (425).

Según, pues, las consideraciones precedentes, sólo los santos forman parte del Cuerpo de Cristo, permaneciendo excluídos de él los herejes y pecadores. Sin embargo, San Isidoro parece suponer que no son incompatibles el ser hereje y el continuar en la Iglesia. Eso se insinúa, sin duda, al decir que la Iglesia, si bien tolera a los de mala vida, arroja de sí a los que creen mal (426), al clamar que los herejes, como leprosos, sean apartados del campamento de la Iglesia (427), y al afirmar que quien no entienda la Sagrada Escritura conforme al sentido de su autor, el Espíritu Santo, puede ser llamado hereje, aunque no haya salido de la Iglesia (428). O sea que en los dos primeros casos hay una intervención exterior, para que el ya hereje no permanezca en la Iglesia, y en el tercero continúa en ella, aunque esté en la herejía.

Sobre todo, refiriéndose a los pecadores en general, repite el Santo Doctor de mil maneras que los hay en la Iglesia peregrinante. No sólo dice universalmente que hay en ella buenos y malos (429), sino que los hay en las tres profesiones de que consta el pueblo cristiano (430). Dentro de la Iglesia se encuentran quienes escandalizan con sus costumbres a los espirituales (431); quienes destruyen con sus obras la fe que confiesan de pala-

---

(423) *In Lev.*, 12, 8, col. 331.
(424) *In Gen.*, 7, 12, col. 331.
(425) *Serm.*, 71, 17, 28, ML. 38, col. 460.
(426) *Sent.*, 1, 16, 3, col. 571.
(427) *In num.*, 12, 7, col. 343.
(428) *Etym.*, 8, 5, 70.
(429) *In Reg.*, 3, 6, 4, col. 418.
(430) *De var. quaest.*, 55, 6-8, 166s.
(431) *Prooem.*, 31, col. 163.

bra (432), cristianos en su fe, pero no en su conducta (433). Y se hace notar que los que tienen la fe cristiana, aunque sean pecadores, están dentro del Cuerpo de la Iglesia, en oposición a los infieles, que están fuera de su seno. Efectivamente, después de afirmarse que en la Iglesia hay santos y pecadores: "Alios sanctos, alios peccatores esse in ecclesia", se añade esta acotación precisa: "Fideles autem omnes intra corpus ecclesiae constitutos, infideles vero extra sinum collocatos" (434). En esta vida, en fin, la Iglesia está integrada por elegidos y réprobos, que después serán separados: "In hac vita electorum numero, ad dexteram pertinentium, et reproborum, qui ad sinistram ituri sunt, ecclesiam Dei compleri (dicitur)..." (435). Parece, pues, afirmarse bien claramente que en la Iglesia, dentro de ella, hay también pecadores.

Pero ¿cómo conciliar estas afirmaciones con las que antes hemos recogido, que, según las entendíamos, excluyen del Cuerpo de la Iglesia no sólo a los herejes, sino a todos los pecadores? Por lo que a los primeros se refiere, la cuestión no ofrece dificultad seria, ya que no es creíble que San Isidoro piense en la posibilidad de una pertenencia estricta de los tales al Cuerpo de Cristo. Si él supusiera que puede haber en la Iglesia herejes a los que hay que echar, habría que entender su pensamiento en función del procedimiento jurídico instruído para declarar, en el fuero externo, la exclusión de la Iglesia de quien ya por su herejía estaba fuera de ella. Interpretación, por lo demás, bien justificada en las fórmulas que le hemos oído al Santo Doctor de que el hereje no es católico, de que pertenece al cuerpo del diablo, etc.; fórmulas que, al no ser expresamente restringidas, abarcan a todo hereje, aunque no haya intervenido su expulsión por parte de la Iglesia.

En cuanto a los pecadores en general, estimamos que cabe idéntica solución del problema. Distíngase entre una permanencia formal en la Iglesia y un continuar mezclado exterior y materialmente con los cristianos; entre una incorporación estricta

---

(432) *Sent.*, 1, 22, 6, col. 589.
(433) *Sent.*, 2, 2, 13, col. 602.
(434) *In Ex.*, 50, 2, col. 313.
(435) *Sent.*, 1, 26, 5, col. 594.

y una unión, que podríamos llamar jurídica, por cuanto aún no ha mediado la autoridad, declarando que no es real la unión de tal miembro con el Cuerpo de Cristo. Mientras el sujeto no abandone espontáneamente la Iglesia y por parte de ésta no se produzca una intervención judicial, podría decirse en sentido lato que un pecador permanece en la Iglesia y que está dentro del Cuerpo de Cristo. Acaso no tienen mayor alcance las afirmaciones de San Isidoro sobre la integración de la Iglesia por justos y pecadores.

Bien en consonancia con esta explicación estaría, si la hemos entendido rectamente, aquella fórmula, más arriba copiada, en que el Santo Doctor distingue entre apartarse del Cuerpo de Cristo y ser echado de la Iglesia; puede suceder lo primero sin que se produzca lo segundo. Nos ha dicho que es alma repudiada la que "pecando se separa del Cuerpo de Cristo, aunque no sea arrojada de la Iglesia". Según estas palabras, después de haber desaparecido la incorporación a Cristo, aún se puede considerar que el alma en cierto modo permanece en la Iglesia. Y en esta interpretación se entiende perfectamente un pasaje en que el Santo Doctor, después de hacer una enumeración detalladísima de los errores y pecados, algunos, por lo menos, de los cuales, como la infidelidad, la herejía, la soberbia y la envidia hacen, según se lo hemos oído, al hombre miembro del cuerpo del diablo; añade que muchísimos de los tales pecadores se encuentran ahora en la Iglesia, aunque después serán excluídos de ella, ya triunfante: "Impii, infideles, iniusti, impuri..., haeretici..., superbi..., invidi..., immundi... Et licet plurimi tales praesenti in tempore in ecclesia reperiantur, futura vero sanctorum ecclesia nequaquam eos in caelesti patria in suo consortio recipit. Quin potius per examen futuri iudicii a consortio electorum velut palea a frumento excussi ac divisi aeterno igne mancipati... praeter illos... qui... paenituerint..." (436). Más aún: en la Iglesia presente hay réprobos. Esto lo afirma San Isidoro en este mismo pasaje; en otro ya copiado en que se dice que la Iglesia ahora está integrada por elegidos que irán a la derecha y por réprobos que irán a la izquierda, y en otro en que se asienta que los malos que se encuentran dentro de la Iglesia serán juz-

(436) *De var. quaest.*, 54, 4 s., 163.

gados y condenados, en oposición a los que están fuera, que sin ser juzgados serán condenados (437). Y según hemos visto, todos los réprobos son miembros del diablo, y como pertenecientes a su cuerpo, son su habitación y templo (438). Ahora bien, ¿se puede pensar que, para el Hispalense, es compatible ser del cuerpo del diablo con la incorporación simultánea en Cristo? ¿Ser miembro a la vez de ambos? Y, sin embargo, según él, se puede estar en la Iglesia mientras se pertenece de hecho al cuerpo del diablo como miembro suyo. Luego, si el Santo Doctor nos dice que hay pecadores en el Cuerpo de la Iglesia, esta expresión no se ha de entender por necesidad en sentido estricto. Ni sólo eso; es más conforme, al modo de hablar del mismo, no entenderla en tal sentido, sino en el de una incorporación puramente material y extrínseca. Lo que se podría expresar diciendo que los elegidos están en compañía de los malos, compañía de que carecerán en el cielo: "... Populus electus in caelesti patria absque societate omnium malorum..." (439).

A quien pregunte, pues, si pertenecen propiamente, según San Isidoro, los pecadores al Cuerpo de la Iglesia, responderemos: desde luego, creemos que no se demuestra que él lo afirme; y más aún: nos parece, si nos atenemos sólo al análisis propuesto de sus expresiones, que positivamente no lo admite, aunque sí supone una pertenencia *impropia*. Esto lo establecemos si nos atenemos a sus expresiones; pero nos cuesta creer que tal fuera su pensamiento, porque éste sería opuesto al de los Santos Padres, que no condenan a los pecadores a una separación total del Cuerpo de Cristo. El mismo San Agustín, que afirma la no pertenencia de los pecadores al Cuerpo Místico, los considera como miembros aún de éste y extiende a ellos el influjo de la Cabeza, Cristo (440). Más bien hay que pensar que el Hispalense no paró mientes en esta cuestión para puntualizar su sentir sobre ella.

Otro punto en conexión con la doctrina del Cuerpo Místico es el de la relación entre éste y la sociedad civil. El Cuerpo

---

(437) *Sent.*, 1, 27, 10, col. 597.
(438) *Sent.*, 3, 5, 29, col. 665.
(439) *De var. quaest.*, 85, 2, 252.
(440) TROMP: Ob. c., 122 ss.

de Cristo se puede considerar en sí mismo, con precisión del Estado, o también en relación de colaboración con éste; y también en este sentido lo consideraron los Santos Padres (441). No escapó a San Isidoro esta conexión, y no ve, por tanto, a la autoridad civil como desligada del Cuerpo de Cristo, sino que le atribuye una suerte de función en él. Advierte a los príncipes que Cristo les ha confiado su Iglesia para que la defiendan, y que ellos habrán de darle cuenta de su conducta en este respcto: "Cognoscant principes saeculi, Deo debere se rationem reddere propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt..." Y aun viene a decirles que gobiernen a sus pueblos como a miembros de Cristo: "... Ut vere sit utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro tutione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate, quam accipiunt, optime regunt, bonam utique vicissitudinem Deo largitori restituunt" (442).

Tales creemos ser las ideas sustanciales de San Isidoro sobre el Cuerpo Místico. Se expresa la unidad de la Iglesia y su unión con Cristo con variedad de imágenes, como las de *arca, templo, tabernáculo, altar, ciudad, pan, esposa* y *cuerpo de Cristo*. Se insiste sobre todo en esta última; y que las demás signifiquen lo mismo y vengan a reducirse a ésta, se ve por referencias a propósito de las imágenes *tabernáculo, altar, pan, esposa*. En éstas y en todas las demás se presenta a los fieles bien apretados en un todo compacto, que es el Cuerpo de Cristo.

Cristo aparece como constructor del arca; como fundamento y a la vez morador del templo; como sacerdote en el tabernáculo; como fundido con el pueblo en el pan; como fundamento de la ciudad; como sostén de los siete brazos en el candelabro; como esposo; como cabeza del Cuerpo Místico.

A propósito de la Iglesia, notemos que, en cuanto esposa, se presenta como virgen y a la vez como madre, que nos concibe como hijos de Dios adoptivos por obra del Espíritu Santo. En cuanto cuerpo, aparece tan adherida a Cristo, que forma con Él como un hombre y una persona, una carne y una naturaleza, de tal manera, que Cristo sigue sufriendo en la Iglesia, y ésta a

(441) TROMP: Ob. c., 145 ss.
(442) *Sent.*, 3, 49, 3; c. 51, 6, col. 721, 723.

su vez, como Cuerpo de Cristo, sigue a la Cabeza en su glorificación. Nace con ambos títulos de esposa y cuerpo en la cruz. Se adhiere a Cristo por el bautismo y está unida con Él por la fe y la caridad. Como cuerpo, es como una organización de miembros homogéneos, y al mismo tiempo de miembros heterogéneos con diversidad de funciones; diversidad que se echa de ver también en la construcción de la ciudad, ya que se colocan las piedras según la varia distribución de las gracias. Estos miembros aparecen como piedras vivas, unidas por la fe y la caridad, en el templo, en la ciudad y en el altar; y por estas mismas virtudes, incorporados a Cristo. Sin embargo, todos los fieles, aun los pecadores, continúan unidos a la Iglesia, si bien no se dice que esto sea con unión orgánica.

A una con su constitución de ser viviente, tiene la Iglesia una organización jurídica, con su presidente, el Papa, y su jerarquía derivada hasta los fieles y bien estrechada con los vínculos de la obediencia. Así, ciertamente pertenecen al Cuerpo de la Iglesia todos los fieles.

La Iglesia peregrinante y la triunfante aparecen como una sola, formando un templo y una sola ciudad, que propiamente es celestial, aunque engendre sus hijos en la tierra. Y en esta peregrinación no está desligada de los poderes terrenos, sino que tiene derecho a la protección y defensa por parte de éstos.

El Espíritu Santo, aunque no es llamado expresamente alma de la Iglesia, ejerce funciones de tal. Él, como el calor, solidifica la masa para la fabricación del pan. Él une a los fieles por la fe y caridad en el tabernáculo. Él aparece esparciendo sus resplandores por los siete brazos del candelabro. Él reparte los dones con que se construye el tabernáculo, vivificado con la infusión del mismo Espíritu Santo. Él hace a la Iglesia esposa de Cristo en el bautismo y la fecunda para que dé a luz hijos de Dios. Él habita, uno mismo, en todos y cada uno de los fieles, repartiéndoles diversamente sus dones, con que se capacitan para el ejercicio de sus ministerios. Él los une a todos en un cuerpo, y Él, con su unión, deriva a éste los títulos de rey y sacerdote de la cabeza Cristo.

JOSÉ F. SAGÜÉS, S. J.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

¿Son los cuerpos naturalmente penetrables?...

Acotaciones a la tesis escolástica de la imposibilidad de la compenetración local.

En las primeras páginas de su excelente *Philosophia Scholastica* ha estampado el P. Francisco Javier Calcagno, S. J., esta tan juiciosa como profunda observación: "Quoad philosophiam modernam, ipsi nostris oculis videmus, eos qui fidei lumen superbe recusant, fere totum veritatis patrimonium dissipare. Propterea, si adhuc exstat *philosophia illa,* quae ideo *perennis* dicitur, quia thesaurum veritatis a maioribus acceptum inviolatum custodit, hoc praesertim pendet ex docili subiectione divinae revelationi, quae philosophicas investigationes et certissime dirigit et efficacissime promovet" (1). Así, con liberalidad de gran señora, sabe recompensar la Sagrada Teología aquel debido y precioso servicio—"famulatus"—que desde sus orígenes como a disciplina de las cosas divinas—la más excelsa por su dignidad y por su certidumbre de todas las ciencias, tanto especulativas como prácticas——viene prestándole, con rendimiento y prontitud de fiel y solícita sierva, y sin detrimento de la propia nativa nobleza y legítima autarquía, la sana y tradicional Filosofía, conforme expone concisa y luminosamente el Doctor Angélico en su comentario *In Boetium de Trinitate q.* 2 *a* 3.

Ni hay que creer que sean tan sólo la Psicología racional, la Etica y la Teodicea—tratados filosóficos más estrechamente enlazados con los "praeambula fidei" y con el objeto material de la sagrada doctrina—las que han recibido unas veces poderoso y eficaz impulso, merced a las cascadas de luz meridiana que la revelación divina arroja sobre no pocas cuestiones gravísimas ac-

(1) *Philosophia Scholastica,* M. d'Ausia, Neapoli, 1937, vol. I, p. 5.

cesibles de sí a la razón natural, al paso que en otras ocasiones hanse visto obligadas a proponer y resolver problemas, cuya posibilidad misma jamás se ofreciera a la perspicaz y penetrante mirada de los mayores genios de la antigüedad pagana, un Platón y un Aristóteles. Ha sido también la misma Cosmología o Filosofía del mundo anorgánico, la cual por su campo de investigación pudiera parecer totalmente ajena a las enseñanzas de la fe, la que ha sentido en no pocos e importantes puntos el mismo fecundo y saludable influjo. Es verdad que, como la Escritura, tampoco la Teología quiere ni pretende decir la última palabra acerca de los enigmas, cada día más complicados y oscuros, que envuelven la constitución íntima de los cuerpos y la esencia de sus propiedades, y que parecen justificar cada vez más la atinada sentencia del Sabio: "Qui addit scientiam, addit et laborem" (Eccles. I, 18). Sin embargo, nadie ignora cómo—por no citar más que un caso, el más típico por cierto—las enseñanzas concordes de los teólogos católicos sobre el modo de la presencia real de Jesucristo Nuestro Señor en la Eucaristía han sido ocasión y estímulo a la Escolástica para entrar en investigaciones tan sublimes como delicadas acerca de la naturaleza de la cantidad y de sus relaciones con el lugar y el espacio, y a plantear los profundos y difíciles problemas de la compenetración y de la replicación de las sustancias materiales; "quae quidem quaestiones —como ha escrito con mucha razón el ilustre P. Tilmann Pesch— in philosophorum mentes numquam certe venissent, nisi fidei christianae mysteria quaedam manifestassent, quanta in mutandis rerum corporearum conditionibus virtus valeat divina" (2).

Salta a la vista, por otra parte, que la recta solución de semejantes problemas pide y reclama inexorablemente que él cosmólogo no desvíe ni por un instante su mirada de los datos y hechos de la observación y experiencia, base inconmovible y faro orientador de toda filosofía de la naturaleza que no quiera degenerar en los increíbles desvaríos y monstruosas aberraciones de las cosmologías idealistas de un Schelling y de un Hegel (3). "Aqué-

(2) *Institutiones Philosophiae Naturalis*, Herder, Friburgi, 1897, vol. II, p. 150.

(3) Quien deseare ver a qué extremos llevó a esta escuela el prurito de sacar la esencia de todas las cosas por mera especulación, según el esquema tesis-antítesis-síntesis, dejados a un lado los

llos—escribe Aristóteles—logran establecer hipótesis racionales y coherentes, que se han colocado, por decirlo así, en el seno mismo de la naturaleza y la han tomado por punto de partida de sus investigaciones; los demás, tan plenamente entregados a sus ideas preconcebidas que apenas se dignan bajar sus miradas al mundo exterior, dogmatizan con una facilidad deplorable" (4). Así, a una con el sentido común, lo ha también profesado y enseñado siempre la Escuela, como lo atestiguan las obras de sus principales representantes y maestros, uno de los cuales, el *Doctor universalis*, el incomparable San Alberto Magno, recientemente proclamado por el Sumo Pontífice Pío XII celestial Patrono de cuantos se dedican a las ciencias naturales, afirma sin vacilar: "Multitudo temporis requiritur ad hoc, ut experimentum probetur ita, quod in nullo fallat... Oportet enim experiri non in uno modo, sed secundum omnes circunstantias probare, ut certe et recte sit principium operis" (5). Y la razón de ello es obvia. Señálala el genio del Doctor Sutil en una frase lapidaria: "Omnis notitia nostra in scientia naturali fundatur super experientiam" (6). Y cuatro siglos más tarde, en 1742, en su *Introductio ad Philosophiam Naturalem*, formulaba Petrus van Musschenbroek la misma verdad en estos términos: "Quoniam menti humanae nulla corporum vel qualitatum corporearum est innata cognitio; omnia quae ad corpora pertinent observationibus et experimentis addiscenda sunt". Sólo una inteligencia imbuída en los principios del más extremado subjetivismo puede sostener con Kant que el determinismo del Universo se funda en la actividad de la humana razón, la cual es *la fuente de las leyes de la natu-*

---

datos de la experiencia, lea y trate de descifrar—pues estamos ciertos que no ha de lograrlo—las enigmáticas definiciones del calor y de la electricidad, ofrecidas como muestra de semejante filosofía de la naturaleza en la celebrada obra de Bernhard Bavink. *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, 5.ª edición, 1933, Leipzig, Hirzel, pp. 27 y 591.

(4) *De generatione et corruptione*, l. I, c. 2. Ed. Didot, 1883, vol. II, p. 435.

(5) *In VI Eth.*, tr. 2, c. 25 (Beati Alberti Magni Opera omnia, ed. Vives. Parisiis, 1891, vol. VII, p. 442).

(6) *In I Physic.*, q. 6, ed. Vives, 1891, vol. II, p. 384. Y Santo Tomás había escrito: «In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet iudicamus de rebus naturalibus secundum quod sensus eadem monstrant: et qui sensum negligit in naturalibus incidit in errorem». *In Boet. de Trinit.*, q. 6, a. 2 (Ed. Vives, 1882, XXVIII, 545).

raleza, al abarcar subjetivamente en la unidad de la ley los hechos del Cosmos.

Empero no puede dudarse que el arsenal de datos y material de estudio de que dispone el cosmólogo del siglo XX para el establecimiento y demostración de sus tesis no es el mismo que utilizaban para sus lucubraciones acerca de la Filosofía del Cosmos los escolásticos de la Edad Media. Desde el nacimiento de las ciencias físicas, en los días de Galilei y Newton, cada generación ha ido acumulando a porfía nuevos y copiosos caudales de observaciones y experiencias. Del hecho precientífico y de la observación vulgar se ha pasado a la experiencia científicamente elaborada de nuestros laboratorios y a la teoría, revestida con frecuencia del ropaje solemne y seductor del cálculo matemático. Este cambio y progreso innegable justifica, y aun exige, la revisión de las doctrinas de la Cosmología clásica por él afectadas: es lícito, y aun obligatorio, por razones de probidad científica, examinar a la luz de los nuevos hechos y teorías el grado de probabilidad o de certeza de las tesis tradicionales de la Escuela. Tal es el blanco del presente artículo: exponer sumariamente y examinar, habida cuenta de los datos y teoría de la Física reciente, la doctrina que los teólogos escolásticos, al tratar de las dotes del cuerpo glorioso y al interpretar algunos milagros evangélicos—el nacimiento del Salvador de una Madre-Virgen, la salida de Jesús resucitado del sepulcro sellado, su ingreso en el cenáculo "ianuis clausis", su ascensión gloriosa "super omnes caelos"—, elaboraron acerca de la razón formal por la que dos cuerpos no pueden ocupar a la vez circunscriptivamente un mismo lugar. Las nociones mecánicas de los antiguos eran defectuosas, y aun en muchos casos erróneas—recordemos, entre otras, la teoría aristotélica de los lugares naturales—; hoy, en cambio, las leyes de la Mecánica nos son mucho mejor conocidas, y aun es ella—referida al macrocosmos y sosegada ya la lucha promovida por la crisis relativista—la parte de la Física que en la actualidad goza relativamente de mayor tranquilidad. La Edad Media, con el predominio y victoria de la continuidad sobre lo discontinuo, no tenía necesidad de recurrir a una sustancia material que transmitiese la acción entre los cuerpos separados por el vacío; la Física moderna, con su aver-

sión instintiva e invencible a la "actio in distans", ha excogitado y desarrollado, con más o menos feliz éxito, no una, sino muchas teorías acerca del éter hipotético. Los siglos anteriores, en fin, no habían observado ni podían experimentar más que choques de masas perceptibles con los sentidos; los últimos decenios han podido admirar sorprendidos los efectos causados en los elementos de la materia—los átomos y sus núcleos—por el bombardeo llevado al cabo mediante partículas infinitesimales —electrones, protones, deutones, neutrones, heliones—, dotados natural o artificialmente de fantásticas velocidades... ¿Permanecerán firmes e incólumes, a pesar de todos estos progresos científicos, las ideas clásicas de la Filosofía escolástica acerca de la imposibilidad natural de la compenetración local o circunscriptiva de los cuerpos?...; o, por el contrario, ¿deberemos tal vez reconocer ser posible, o aun real y observable en las condiciones creadas en los laboratorios de Física atómica, la presencia simultánea de dos corpúsculos en una misma parte del espacio?...

* * *

Desde luego, precisa reconocer que la base experimental de que disponían los filósofos y teólogos medievales para afirmar y defender la impenetrabilidad natural de los cuerpos era la misma en que han estribado durante largos siglos los hombres de ciencia para considerarla como propiedad general y necesaria de la materia: la observación universal y constante—la cual funda una legítima inducción—de que dos o más cuerpos no ocupan nunca simultáneamente un mismo lugar; si uno de ellos pasa a llenar el espacio de otro, éste ha debido previamente alejarse de él. "In his quae apud nos sunt—dice abiertamente Santo Tomás—, quae omnes esse corpora confitentur, *ad sensum videmus*, quod adveniente uno corpore ad aliquem locum, aliud corpus ab illo repellitur. Unde *experimento patet* talia corpora duo in eodem loco esse non posse" (7). Y en su comentario a San Pablo observa: "*videmus* corpora quantumcumque subtilia, non compati secum alia corpora, ut patet in aëre et in igne" (8).

Y en este punto convienen todos los Doctores y Maestros de la Escuela. La transmisión del movimiento por el empuje, y en

(7) *Ibid.*, q. 4, a. 3 (XXVIII, 521).

(8) *In Epist. I ad Cor.*, c. XV (XXI, 45). Lo mismo enseña al exponer los pasajes en que el Estagirita establece la imposibilidad

general las modificaciones que en su estado cinético experimentan los cuerpos al chocar entre sí; el desplazamiento de una parte de la masa líquida al lanzar o dejar caer en su seno un cuerpo sólido o un flúido de mayor densidad; el aumento de presión de un volumen gaseoso sobre las paredes del recipiente al subir la temperatura..., y mil y mil otros hechos corrientes a diario observados no les permitían—ni nos permiten tampoco a nosotros—la más ligera duda acerca de la solidez del fundamento experimental de su tesis, por lo menos mientras se trata de moles o masas sensibles y se permanece en el campo de la observación vulgar y de la experiencia ordinaria (9). Y en este punto convienen todos los Doctores y Maestros de la Escuela. Es más: los casos de penetrabilidad natural que se le objetaban negábalos de antemano el cosmólogo clásico, declarando tratarse de compenetración meramente *aparente* o impropiamente dicha: el cuchillo, la sierra, el clavo—decía—no hacen otra cosa que dividir la mole

---

de la compenetración, que para él era absoluta o metafísica. «Sicut enim in aqua—escribe Aristóteles—si quis ponat tesseram, tantum aquae cedet, quanta est tessera: ita etiam in aëre; quamquam sensu non percipitur. Semper itaque in omni corpore quod transferri potest, quatenus natura aptum est ut transferatur, necesse est ut, nisi comprimatur, transferatur, vel semper deorsum, si deorsum sit eius latio ut terrae; vel sursum si sit ignis; vel in utramque partem, veluti si sit aër: aut qualecumque sit quod imponitur». *Phys.*, l. IV, c. 1 (II, 296).

(9) Ni han faltado quienes han pretendido probar la impenetrabilidad de la materia por el hecho mismo de la extensión de los cuerpos. Es indudable que las últimas partículas, dotadas de continuidad formal, se atraen unas a otras por alguna fuerza—cohesión, afinidad...—y se unen para formar una mole mayor. «Atqui—así prosigue el P. A. C. Cotter en su *Cosmologia* (Boston, 1931, p. 80)—nisi hae particulae essent impenetrabiles, vis illa eas contraheret in *unam* particulam, immo ad *punctum*, et sic numquam haberetur moles maior.» Echase de ver inmediatamente el punto flaco de esta argumentación, si las partículas de que se tratan son—y así es en realidad—las moléculas del sólido o líquido. Puede muy bien originarse la mole mayor o sensible sin recurrir para nada a la impenetrabilidad de las partículas: basta que éstas estén distantes unas de otras y mantenidas en este alejamiento—ora estén quietas, ora en movimiento—por el efecto total de las fuerzas de atracción de todas las moléculas vecinas. Sólo en el caso en que se demostrase que estos elementos están de tal suerte dispuestos, que las acciones atractivas sobre cada uno de ellos no se compensan, sino que tendrían que precipitarse el uno contra el otro, valdría la prueba: pero este caso no se señala. Si se quisiese hablar de átomos o subátomos, toda la argumentación quedaría pendiente de la estructura de dichos corpúsculos, la cual sigue permaneciendo un enigma para la ciencia.

continua o desplazar los elementos de ella, venciendo la cohesión o adherencia que los tenía unidos; el agua que penetra en la esponja o en la ceniza sin aumentar el volumen de éstas llena los poros de la primera o los espacios entre los granitos de la segunda, ocupados antes por el aire; la disminución de volumen que se observa al mezclar un litro de agua con otro de alcohol, o al combinar un volumen de nitrógeno y tres de hidrógeno, se explicarían por verdadera condensación; es decir, por el cambio de la cantidad propia de la sustancia: hay, por tanto, yuxtaposición de cuerpos o de partes de ellos, o a lo más condensación verdadera, pero nunca *compenetración propiamente dicha*. Y si se sacaba a plaza el caso más típico que plantea el hilemorfismo peripatético en su forma primitiva, según el cual todos los elementos constitutivos de los cuerpos sublunares parece que deberían estar presentes a la vez en cualquier parte del compuesto o mixto—"Omnia quattuor elementa sunt corpora, et simul sunt in qualibet parte mixti"—; a esto respondían los defensores de la permanencia *formal* de los elementos, que pues el compuesto tenía una forma propia que lo constituía en su especie, no podía hablarse de verdadera compenetración, ya que no resultaba más que un cuerpo, un "unum per se": razón que todavía podían invocar con más eficacia los que sostenían—y eran los más—que los elementos permanecen sólo "virtualiter" en el compuesto (10).

Ni tan sólo "a posteriori" o experimentalmente, también "a priori" o por razón, demuéstrase que la impenetrabilidad es una propiedad—en sentido estricto—de la materia, o lo que es lo mismo, una perfección accidental que brota de la esencia misma de los cuerpos. Supuesta, en efecto, la continuidad formal de éstos, por lo menos en sus últimos elementos, es forzoso reconocer que es la cantidad dimensiva la que, por su propia naturaleza, no sólo extiende y difunde sus partes por su lugar propio y adecuado—como se observa en la Eucaristía después de la consagración—, mas también hace que la sustancia corpórea, su sujeto de inhesión, ocupe y llene circunscriptivamente el vo-

(10) Puede verse tratado este punto por Santo Tomás en *In Boet. de Trinit.*, q. 4, a. 3 (XXVIII, 520-522); *IV Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2, sol. 3 c. (XI, 324).

lumen que a aquellas corresponde. Por otro lado, la cantidad dimensiva no sólo reclama y produce la extraposición de sus partes entre sí—en que consiste la impenetrabilidad llamada *interna*—, mas también la extraposición de las mismas con respecto a las de otra cantidad dimensiva—impenetrabilidad *externa*—: dos cantidades locales, por divina virtud separadas de sus sustancias, no se distinguirían entre sí más que por su ubicación diversa, y así la compenetración de las mismas repugna absolutamente; suponerlas ocupando un mismo lugar es afirmar y negar a la vez que sean dos cantidades distintas. De donde se sigue que son las cantidades dimensivas de dos cuerpos las que, al exigir la ocupación de espacios diversos, determinan la extraposición de los mismos cuerpos y la imposibilidad de su compenetración: sola la Omnipotencia divina podrá conservar la distinción de la materia corporal y de las dimensiones en ella sin la diversidad del lugar. Es la doctrina de Santo Tomás y de la mayor parte de los escolásticos. "Necesse est enim ut id quod est per se sit causa in unoquoque genere, distinctio autem secundum situm *primo* et *per se* convenit *cuantitati dimensivae*, quae definitur esse *quantitas positionem habens;* unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm quod sunt subiectae dimensioni; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca" (11).

---

(11) *Quodl. I*, a. 21. También los filósofos no escolásticos han pretendido no pocas veces deducir la impenetrabilidad de los principios o postulados de sus doctrinas. Así, Descartes, al poner la esencia de los cuerpos en sola la extensión, ha de identificar necesariamente con ésta la impenetrabilidad; Locke, para distinguir del espacio—que, según él, es un sér algo real—los cuerpos, afirma que éstos deben ser impenetrables; los dinamistas de las diferentes escuelas y matices, ante el problema de la realidad de la extensión de las sustancias materiales, vense forzados a recurrir a la impenetrabilidad de los elementos simples, constitutivos últimos de los cuerpos, para no caer en el sujetivismo más radical; Schopenhauer, consecuente con su monismo voluntarista, considera la impenetrabilidad como una verdadera fuerza, pero deja inexplicada su naturaleza, la cual parece con todo identificar con la extensión (llenar espacio = ser impenetrable = ejercer actividad...). Lo contrario, es decir, la imposibilidad de demostrar *a priori* la impenetrabilidad de los cuerpos, parece haber sentido el gran Newton al escribir: «Corpora omnia impenetrabilia esse non ratione sed sensu colligimus. Quae

Sentadas estas premisas, fluye inevitable y legítima la consecuencia sobre la *naturaleza* o *esencia* de la impenetrabilidad, propiedad general de la materia: la cantidad accidental, y ella sola, es la razón necesaria y suficiente de que dos cuerpos no puedan estar a la vez presentes en un mismo lugar externo o en una misma porción del espacio. Consiguientemente, la impenetrabilidad consiste en un *efecto formal secundario de la cantidad*: de la unión de ésta con su sujeto brota no con necesidad *metafísica*—pues a ello se opone la doctrina común de los teólogos acerca de la Eucaristía—, pero sí con necesidad *natural*, la expenetración de las partes de un cuerpo con respecto a las de los demás; la exigencia de semejante expenetración, frustrable por un milagro, brota, sí, con absoluta necesidad de la comunicación del ser de la cantidad a su sujeto de inhesión. Y como quiera que cada forma por sí misma y por su sola presencia, sin necesidad de acción o fuerza alguna, excluye su contraria—la blancura es incompatible con la negrura, el calor echa al frío, la forma del compuesto químico las de los componentes (en la doctrina de la unicidad de forma sustancial)—; de un modo parecido, la cantidad dimensiva impide, no eficientemente, sino "quasi formaliter", el que otro compenetre sus partes con las propias en un mismo espacio. No puede negarse que la impenetrabilidad importe la manifestación de una resistencia verdadera y formal, la cual rechaza al cuerpo que pretende difundir su entidad sustancial en un lugar ya ocupado—resistencia que no ha de confundirse con la *inercia* física, propiedad también general de la materia—; pero esta resistencia, así Suárez, "consistit in quadam formali incompossibilitate seu repugnantia, a qua provenit, ut actio contrarii agentis vel impediatur prorsus, vel retardetur, ac remissior fiat" (12). Más claramente todavía enuncian el mismo pensamiento algunos autores neoescolásticos: "Impenetrabilitas—escribe el P. Gredt, O. S. B.—est incapacitas et repugnantia unius quantitatis ad recipiendum intra se aliam quantitatem, seu incapacitas unius corporis ad re-

---

tractamus impenetrabilia inveniuntur, et inde concludimus impenetrabilitatem corporum universorum» (*Phil. Nat. Princ. Math., l. III, Regul. Phil.*, 3).

(12) *Disputationes Metaphysicae*, d. 43, a. 1, n. 10.

cipiendum intra terminos loci ab ipso occupati aliud corpus" (13); para el P. Schaaf, "impenetrabilitas non est quidem vis agendi, sed est defectus potentiae passivae, admitendi aliud corpus in eundem locum" (14); lo cual expresa el P. Hugon, O. P., en fórmula al parecer—no en realidad—opuesta, al decir: "impenetrabilitas non consistit in vi resistendi, sed potius in potentia susceptiva seu receptiva", por ser propiedad de la cantidad, cuya raíz debe buscarse, no en la forma sustancial, sino en la "materia prima" (15).

Sin embargo, aunque es verdad que la mayor parte de los autores escolásticos—y sin duda los de más esclarecido renombre—se muestran unánimes en los puntos fundamentales de la teoría en cuestión, descúbrese alguna divergencia cuando se desciende a los pormenores y rasgos secundarios de la misma. La más importante ocasión de discrepancia es, a no dudarlo, la posición mutua que ha de ser atribuída a las dos impenetrabilidades *interna* y *externa*. ¿Tenemos en las dos *un solo y mismo* efecto formal secundario de la cantidad dimensiva?; o, por el contrario, ¿han de ser colocadas en dos planos distintos y sucesivos, no esencialmente enlazados entre sí?... Quien haya leído atentamente la doctrina del Doctor de Aquino—expuesta magistralmente en el *Quodl. I, a. 21*, en *In Boet. de Trinit., q. 4, a. 3*, en *IV Sentent., d. 44, q. 2, a. 2*, y en *Physic., l. 3, lect. 13*—no podrá dudar de que a su juicio la impenetrabilidad *externa*, es decir, aquella *formalidad*—en lenguaje de la Escuela—que impide la compenetración de dos o más cuerpos, no se distingue realmente del principio o razón que produce *in actu secundo* la expenetración de las partes potenciales de cada cuerpo en sí considerado; en otros términos, se trata de un mismo efecto formal secundario de la cantidad, no hay dos impenetrabilidades realmente distintas, sino una sola y misma propiedad de la materia. De donde se infiere que cuando en el milagro de la compenetración la Omnipotencia divina impide que la impenetrabilidad de un cuerpo produzca su resultado natural respecto al otro, también las partes del mismo dejarán de ser impenetrables

(13) *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, ed. 6.ª, Herder, Friburgi, 1932, p. 263.
(14) *Institutiones Cosmologicae*, Romae, 1907, p. 123.
(15) *Philosophia naturalis*, Parisiis, ed. 5.ª, p. 200.

entre sí, aunque no por esto dejarán necesariamente de ser expenetradas: en mano de Dios está el impedirlo. En semejante caso deberíamos decir que en vez de la extensión *natural* de los cuerpos compenetrados, que es efecto de la impenetrabilidad *interna*, tenemos ante los ojos una extensión *preternatural*, milagrosamente producida. Tal es también el sentir corriente entre los discípulos del Angélico (16).

Algunos, por el contrario—entre los que figuran Farges y Donat—, prefieren otra concepción, según la cual las dos impenetrabilidades dichas corresponden a dos anillos sucesivos en la cadena de las manifestaciones o efectos atribuídos a la cantidad; no sólo hay que admitir entre ellas una distinción de concepto, mas también una verdadera diferenciación real. Así, dicen, como en el horno de Babilonia Dios negaba al fuego su concurso para dañar a los tres mancebos y lo concedía para devorar a sus acusadores; del propio modo, en el milagro de la compenetración la cantidad produce, sí, la impenetrabilidad *interna*, efecto natural suyo, pero no puede dar lugar a la expenetración *externa*, por intervención del poder divino. Semejante explicación, al propugnar en los cuerpos compenetrados su extensión natural, parece recomendarse por su mayor sencillez; toda vez que evita la multiplicación, a primera vista innecesaria, de milagros. Pero, por otra parte, ¿no parece mucho más obvio que lo que es razón y causa inmediata de la disposición de las diversas partes del cuerpo en las del lugar que lo comensura lo sea a la vez de la colocación de los diferentes cuerpos en partes distintas del espacio, como afirma la primera opinión?

Posición en algún modo intermedia entre las escuelas anteriores corresponde a un tercer grupo de escolásticos, de no exigua importancia por cierto—Urráburu, de San, Lahousse, de

(16) La posibilidad absoluta de la expenetración de las partes de un cuerpo por una impenetrabilidad preternatural, no parece admitirla Farges, cuando escribe: «Mais si ces deux effets son simultanés; si c'est par le même acte que la force «extensive maint'ent ses parties en dehors les unes des autres et résiste aux corps étrangers, l'un ne va plus sans l'autre, on ne peut plus supposer que l'impenetrabilité des deux corps est supprimée, tandis que leur étendue extérieure serait maintenue.—Très bien: mais qui nous prouvera cette prétendue identité? Nous attendons cette preuve avant de poser ici une limite à la toutepuissance de Dieu». *L'idée de continu dans l'espace et le temps*, 5ème. édition, París, 1908, p. 180.

Backer, por no citar más que algunos entre los modernos—, discípulos los más de Suárez y defensores del modo interno de la ubicación, realmente distinto de la sustancia corpórea e identificado con la extensión local. El accidente cantidad, afirman, da por sí mismo, formal y esencialmente, a las partes integrantes del cuerpo la *exigencia* de expenetrarse entre sí, o sea de ocupar diverso lugar en el espacio, y a la vez, de no compenetrarse con las partes de otra sustancia corpórea: la materia es impenetrable *in actu primo* porque tiene exigencia próxima de la ubicación circunscriptiva o extensión local. Esta es, por su parte, la que constituye la impenetrabilidad verdadera y efectiva—o *in actu secundo*—: el modo de la ubicación es la *razón ontológica* de la impenetrabilidad, toda vez que primero debe el cuerpo ocupar un lugar, que excluir de él a todos los demás. "Id quod corpoream compenetrationem impedit, est naturalis corporis ubicatio; idcirco videlicet quia compenetratio et naturalis corporis ubicatio sunt duae formas oppositae", escribe el P. de Backer (17). "Corpus est impenetrabile actu—añade el P. Lahousse—eo quod non est naturaliter capax habendi ubicationes diversas ab iis, quibus singulae partes extra se mutuo localiter extenduntur, et quibus totum corpus extra alia corpora extenditur" (18). Para estos filósofos no existe distinción real entre las dos impenetrabilidades, interna y externa; por lo que en el milagro de la compenetración la Omnipotencia divina deberá producir en los cuerpos extensiones locales preternaturales, las cuales no serán otra cosa que ubicaciones circunscriptivas no correspondientes a la exigencia de la cantidad accidental. Por esto, aunque semejante opinión ocupa un lugar intermedio—según antes dijimos—, toda vez que dichas ubicaciones son modos físicos, realmente distintos de la sustancia y de su cantidad, a nadie puede ocultarse que tiene más puntos de contacto con la doctrina de Santo Tomás. Asimismo aparece cuán gratuita y falsa sea la especie que pretende identificar semejante opinión con la de algunos—pocos en número y todavía de menor auto-

(17) *Institutiones Metaphysicae specialis, Cosmologia*, Parisiis, 1899, p. 66.

(18) *Praelectiones Metaphysicae specialis, Cosmologia*, Lovanii, 1887, p. 171.

ridad—, los cuales hacen consistir la impenetración actual en cierto *modo* sobreañadido al cuerpo actualmente extenso, el cual se halla presente—por exigencia natural—mientras dura la expenetración y hace imposible la compenetración local; pero una vez quitado por virtud divina, los cuerpos pueden ya ocupar la misma parte del espacio (19).

RAMÓN PUIGREFAGUT, S. J.

Facultad Filosófica de Sarriá (Barcelona).

(*Continuará.*)

---

(19) Como habrá observado el lector, nos hemos limitado en esta sumaria exposición a la doctrina más autorizada y admitida entre los escolásticos antiguos; las demás opiniones, o se reducen en el fondo a ella, o gozan de poca o ninguna probabilidad. Así, Duns Scoto parece coincidir con el Doctor de Aquino en lo esencial de la cuestion. «Impossibilitas quanti ad quantum—afirma—exsistendi in eodem loco, non est nisi sicut impossibilitas causae essendi sine suo effectu naturali. Sed cum causa prior sit suo effectu, et omne prius naturaliter Deus posset conservare sine posteriori, non est impossibile quantum esse cum quanto, et quantum esse sine effectu suo, et per consequens potest esse quantitas sive dimensio distincta sine distincto situ, sed erunt duo respectus eiusdem situs, et per consequens, duo corpore simul possunt esse» (*IV dist.* 49, *q.* 16, t. XXI, p. 519). Abiertamente opuesta a la anterior es la opinión—ya refutada por el Angélico en *In Boet. de Trinit.*, q. 4, a. 3—defendida por San Buenaventura, de que la impenetrabilidad consiste en una cualidad natural, llamada «corpulentia» o «grossities»: «Quod ergo duo corpora naturalia non sunt simul, hoc est propter corpulentiam ipsorum, et quia unum non est alteri pervium» (*In Sent. IV, d.* 49, *p.* 2, *s.* 2, *q.* 1, Ed. Quaracchi, IV, p. 1028). Más difícil, por no decir imposible de descubrir, es la mente de San Alberto Magno; por un lado habla oscura y ambiguamente de la posibilidad de la compenetración; «videtur mihi dicendum, quod nullo modo est intelligibile, qualiter duo corpora sint in eodem loco; et ideo dico, quod hoc secundum naturam et imaginationem ad intellectum sit impossibile; contrarium autem intellectui et naturae non cogit nos nisi fides ponere» (*In IV Sent.*, *d.* 44, *a.* 3, t. XXX, p. 548)... «Non puto esse concedendum, quod ianuis clausis corpora nostra ingredi possint; et hoc habuisse divinum corpus in quantum divinum est» (*Ibid.*, *a.* 23, p. 575); por otra parte, en ningún lugar de sus obras declara su pensamiento acerca de la naturaleza o esencia de la impenetrabilidad, ni siquiera en los artículos dedicados a la sutileza del cuerpo glorioso, la cual enlaza el Santo Doctor con la espiritualidad, cuando afirma: «Subtilitas est dos corporis habile faciens corpus ut moveatur a spiritu, ex omnimoda fomitis remotione, et grossitiei partium materiae» (*ibid.*, *a.* 24, p. 576).

BIBLIOGRAFIA

PRADO IOH, C. SS. R.—*Praelectionum Biblicarum Compendium. I.—Propedéutica.* — Editio quarta retractata (XVI-280). In 8.° m. (22 × 25 cm.). Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14, Madrid, 1943.

Más bien que Compendio es una nueva edición, como el autor lo advierte, del tomo anterior de la Propedéutica. Con ser la presente mucho más breve, aventaja, sin duda, a las ediciones precedentes. Sin detrimento de cosa de importancia, aparece con más distinción la doctrina en párrafos más cortos y mejor encadenados. Se han añadido interesantes complementos tocante a los monumentos profanos y a la bibliografía, como asimismo en lo referente a la historia de la exégesis contemporánea. El libro, magníficamente impreso en las prensas madrileñas, iguala, si no es que supera, desde el punto de vista pedagógico, a los estampados por Marietti.

Con esto queda hecho el elogio de la nueva edición de este tan conocido y acreditado manual de Propedéutica bíblica. En la página 241 no sé cómo se ha deslizado el nombre de Miguel Chislerio, acaso en vez de Martín Alfonso de Córdoba, a juzgar por las obras que le atribuye.

SANDALIO DIEGO.

ANGEL LUIS, C. SS. R.—*La Realeza de María.*—Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, Manuel Silvela, 14, 1942. 17,5 × 24,7, de páginas 144.

La tarea, de suyo tan enojosa, de reseñar un libro queda grandemente aligerada y aun dulcificada cuando la materia es tan sabrosa y la manera de desarrollarla tan competente como en la interesante obra del joven Redentorista P. Luis. Bastarán pocas palabras para dar exacta idea de su contenido y de sus méritos singulares.

Después de los oportunos preliminares, se divide la obra en dos partes. En la primera se estudia la Realeza de María a la luz de la divina revelación; en la segunda se propone la explicación teológica de la Realeza de María. Las acertadas subdivisiones de cada una de las dos partes contribuyen al orden y claridad. Sigue un apéndice sobre la oportunidad de una fiesta de la Realeza de María.

De la primera parte, que es la más extensa, hay que decir, en elogio de la obra y del autor, que es fruto de una amplia y minuciosa investigación personal. No contento el autor con apropiarse lo recogido por otros, tarea no muy difícil, se ha lanzado a explorar

por sí mismo el campo inmenso de la tradición cristiana; y, como era de esperar, no sin fruto. Los nuevos documentos que con esto ha aportado a la Mariología son el resultado y el galardón de su trabajo y diligencia. En ulteriores ediciones, que le deseamos, podría aún el autor extender su exploración a terrenos poco explotados, como la Patrología Oriental, donde hallaría, por ejemplo, el *Synaxario Arabe Jacobita*, que le proporcionaría nuevos textos no despreciables. Y al recorrer la serie de los teólogos, podría mencionar, entre otros, al gran mariólogo español, tan grande como olvidado, el Card. Sanz y Forés. Y al desenvolver el testimonio del Arte cristiano, podría citar y utilizar la bellísima Pastoral del Cardenal Gomá, *La Iconografía Mariana y la Mediación universal*, quien, además, en su conferencia leída en la Asamblea Mariana de Covadonga, de 1926, trató de *María, Reina del Universo*.

A los méritos de la primera parte, más positiva, responden los de la segunda, más especulativa. Nos es grato consignar y aplaudir el gran acierto del P. Luis en dar la importancia y el relieve que se merecen a las ideas o sugerencias, que él califica de *geniales*, de San Alberto Magno y de Suárez, en cuya combinación ve él la clave del problema relativo a la Realeza de María. Dice San Alberto: «Virgo... sola regni consortium obtinuit»; «quia ab eodem regno et dominio a quo Filius nomen accepit Regis, et ipsa Reginae»; «non est vicaria, sed coadiutrix et socia, particeps in regno»; «non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adiutorium» (págs. 62, 112, 128, 130). La aplicación del principio de asociación a la realeza, que es la base de todos estos textos, la expresó anteriormente Arnoldo (o Ernaldo) de Chartres en estas frases lapidarias: «Nec a dominatione vel potentia Filii Mater potest esse seiuncta... Et Filii gloriam cum Matre non tam communem iudico quam eandem» (págs. 58, 105). El «atisbo genial» de Suárez lo descubre el P. Luis en aquel pensamiento del Doctor Eximio, que la realeza de María se ha de concebir «secundum sexum femineum..., quale esse solet in uxore vel matre propter coniunctionem ad regem» (págs. 68, 69, 70, 71, 124). A la luz de estos dos principios combinados formula el autor su explicación sobre la naturaleza de la realeza Mariana. He aquí, con sus mismas palabras, los rasgos principales de esta explicación. Ante todo, establece como base, para no comprometer la unidad del Reino de Cristo, que «en vez de analizar el concepto de *rey* y proyectar después sus notas esenciales sobre María, se impone el análisis del concepto de *reina*»; dado que «el poder de la *reina* no es el poder del *rey;* son dos cosas distintas, que en cierto modo se perfeccionan y se complementan mutuamente» (pág. 128). Esta función específica de la reina consiste en que, «como partícipe que es de los sentimientos más íntimos y personales del rey..., ella gozará de un altísimo ascendiente sobre su corazón, y en esta misma medida podrá influir en sus deliberaciones y proyectos; el bien de todo el Reino estará pendiente en gran parte de esta interferencia íntima de sus voluntades en el anhelo común de labrar la felicidad de sus súbditos... Entonces es cuando podrá ser en toda verdad la gran confidente y la gran inspiradora; y de este modo los actos del gobierno del rey..., todo el ejercicio de sus potestades reales, irá también marcado con el sello propio de la reina. Entonces es cuando reina de verdad, juntamente con el rey, sin que, a pesar de ello, se confundan sus actividades en una misma función específica» (pág. 131). Precisando más, este influjo de la reina sobre el rey consiste en «la plegaria», y, en consecuencia, la función regia de María no es otra que su intercesión universal (pá-

ginas 131-132). Concluye el autor: «María, por lo tanto, desplegará especialmente su poder de Reina poniendo en juego el gran resorte de su plegaria, de sus ruegos, de su intercesión omnipotente» (pág. 134).

¿Qué pensar de semejante explicación? En sus elementos positivos, es decir, en lo que afirma, no ofrece la menor dificultad. Pero que esta explicación sea completa y exclusiva, es decir, que toda la realeza de María se encierre en su ascendiente sobre el Corazón del Rey, nos parece muy dudoso. Explicará el carácter femenino de la realeza Mariana, pero, a nuestro juicio, con detrimento de la misma realeza. Utiliza el «atisbo genial» de Suárez, pero no responde al pensamiento genial de San Alberto Magno y de la tradición. Con esta explicación no se concede a María verdadero dominio directo sobre los súbditos del Reino de Cristo. El mismo autor reconoce que «su acción es en cierta manera *preliminar, preparatoria*, de los actos del gobierno del rey» (pág. 132), pero no puede propiamente calificarse acto de gobierno. Si la teoría de De Gruyter desconoció el principio de Suárez, sus contradictores se han inclinado demasiado al extremo contrario, olvidando el principio formulado por San Alberto Magno. No nos toca ahora a nosotros completar la explicación del autor ni proponer nuestra opinión personal: no es éste el oficio del recensor. Solo añadiremos, para fundamentar nuestro dictamen, que, como Jesu-Cristo y María constituyen el único principio total de la redención, sin que esto comprometa la unidad del Redentor, así proporcionalmente puede decirse que el Hijo y la Madre constituyen el sujeto único de la única realeza, que es, en frase de Arnoldo (o Ernaldo), subrayada por el autor, no tanto común cuanto una misma realeza. Como ya ha prevalecido el nombre de *corredención*, y algunos proponen el correspondiente de *co-mediación*, podría muy bien emplearse el correlativo de *co-realeza*, usado por el Card. Gomá (*La Iconografía Mariana* ., IV), que expresaría admirablemente la unidad o identidad de la realeza, si bien participada por María femenina y maternalmente.

La cordial amistad con que nos distingue el amable autor nos ha permitido exponer nuestro punto de vista con franqueza acaso excesiva. De todos modos, el esfuerzo del P. Luis por resolver un problema que sólo muy recientemente ha sido planteado, no será un conato estéril para resolverlo. Su lucidez en plantearlo y el acierto en asentar los verdaderos principios de su solución han encauzado definitivamente el gran problema de la Realeza Mariana. Y éste es un gran mérito, que todos le reconocemos y agradecemos.

JOSÉ M.ª BOVER, S. I.

JUAN B. TERRIÉN, S. I.—*La Madre de Dios y Madre de los hombres, según los Santos Padres y la Teología.*—Trad. de A. G. Segunda edición, Edic. FAX, Madrid. Cuatro tomos, que suman más de 1.200 páginas. 64 pesetas.

Esta obra del P. Terrién que anunciamos al público es sumamente útil para toda clase de personas. Aun los teólogos de profesión encontrarán no pocos tesoros, tal vez desconocidos, y aprenderán a distinguir las doctrinas definidas por la Iglesia, o por lo menos indudables y ciertas de otras que no llegan a tanto. Empieza el autor por demostrar y desarrollar el dogma de la Maternidad divina de la Santísima Virgen, principio y raíz de todos los demás privile-

gios marianos. Vienen después la Inmaculada Concepción, la Asunción de Nuestra Señora a los cielos, su Maternidad espiritual, en virtud de la cual nos engendró espiritualmente a la vida de la gracia, el ejercicio actual de esta Maternidad espiritual y su oficio de Mediadora. Todo ello sacado de las fuentes de la Sagrada Escritura y de la doctrina de los Santos Padres y autorizado en puntos no definidos ni del todo ciertos con los testimonios de los más insignes teólogos y doctores.

Ciérrase la obra hablando del culto especial que se debe tributar a la Madre de Dios, y hay al fin un capítulo destinado a refutar los subterfugios de los jansenistas, que solapadamente trataron de poner cortapisas a la devoción que debemos profesar a la Santísima Virgen. Tratándose, pues, de una obra por todos conceptos tan sustanciosa, es digna de singular encomio la empresa del traductor, que en lenguaje correcto, suelto y castizo ha sabido presentarla en dos ediciones consecutivas al público que conoce y habla nuestra lengua tanto en el viejo como en el nuevo mundo. Nuestro deseo es que se vayan sucediendo sin cesar más y más ediciones, para bien de los fieles y para mayor conocimiento y amor de la Madre de Dios y Madre de todos los cristianos. Permítasenos señalar una errata de imprenta en el tomo IV, página 281, donde, hablando del jansenismo, se dice (línea 2-3): «Una herejía más disimulada, más *hipotética*», en lugar de decir «*más hipócrita*».

G. H.

JESÚS SAN MARTÍN.—*La antigua Universidad de Palencia.*—Madrid, 1942, 94 páginas.

Breve, pero seria y documentada, monografía sobre la más antigua de nuestras Universidades. Su composición y técnica delatan al especialista, Doctor en Historia Eclesiástica por la Gregoriana. Nadie entre nosotros había estudiado con tanta precisión, claridad y crítica el nacer y el morir—tan vagamente crepusculares—de la Universidad palentina; sigue, es verdad, las indicaciones del gran medievalista Enrique Denifle, O. P.; pero agrupa más orgánicamente todos los datos, completa los documentos, según los Registros Vaticanos que ha consultado, y aporta algunos nuevos, de particular interés para la diócesis de Palencia. Contra las dudas del P. Beltrán de Heredia, demuestra evidentemente que la Carta de Urbano IV en favor de la Universidad es auténtica. Da el merecido relieve a la figura de D. Tello, brazo derecho de Alfonso VIII en la fundación universitaria; pone de manifiesto que la Universidad de Palencia no fué trasladada a Salamanca ni a Valladolid, y apunta sagazmente las verdaderas causas de su desaparición. Algunas pequeñas inexactitudes hemos notado. En la página 10, extraviado por la gran autoridad de Grabmann, dice que la primera escuela que substituyó las Sentencias por la Suma Teológica fué la de Salamanca en tiempo de Vitoria; el propio Grabmann habla con más exactitud en otros pasajes; pueden verse los precursores del catedrático salmantino en R. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p. 292-306. Apoyándose, al parecer, en la clásica obra de d'Irsay, expone de un modo inexacto los años de Teología que se estudiaban en París. Y nos parece falso que todo el que era revestido de la *licentia docendi* «pasaba a la categoría de profesor» (p. 11). Consta de mil maneras lo contrario. No tiene, por tanto, base la conjetura de que Santo Domingo

fuese profesor en Palencia. En la página 36 supone que son distintas la Facultad de Cánones y la Facultad de Decretos, cuando en realidad es una misma; *Magistri decretistae* se llamaban los profesores de Derecho Canónico. Por tanto, no consta que en Palencia hubiese Facultad *utriusque juris*, faltando la Facultad de Leyes o Derecho civil. De este error brota la disputa con el P. Beltrán de Heredia sobre si en París había Facultad de Derecho o no; habíala de Derecho Canónico (*Consultissima Decretorum facultas*), mas no de Derecho civil, que estaba prohibido por Concilios y Papas a los eclesiásticos. Cuando Urbano IV aprueba los estudios de Palencia «in quacumque facultate», se debe entender exceptuando, o por lo menos prescindiendo, de la de Leyes, que esa no la solía conceder el Papa.

R. V.

La Universidad de Valladolid.—*Homenaje a San Francisco Javier en el IV Centenario de su viaje a la India*, 1541-1941. Valladolid, 1942, 160 páginas.

Organizado por el Excmo. Sr. Rector de la Universidad de Valladolid, se tuvo en los primeros días de junio de 1941 un ciclo de conferencias en honor de San Francisco Javier, que ahora vemos recogidas en este libro. Todas ellas son de altura científica, cual corresponde al nombre de sus autores. La primera es del catedrático de Historia Dr. D. Manuel Ferrandis, y nos retrata a *San Francisco Javier, Símbolo español*, en el cuadro complejo de la España del quinientos. El P. Ricardo G. Villoslada, S. I., catedrático de Historia eclesiástica en la Universidad Pontificia de Salamanca, al estudiar a *San Francisco Javier en la Universidad de París*, describe el ambiente cultural y moral, las asignaturas que cursó el Santo, los libros que leyó, los maestros cuyas lecciones oyó, las influencias nominalistas, escotistas, tomistas y humanísticas que hubo de recibir. El Dr. D. Joaquín P. Villanueva escoge por tema *Las Misiones en el Imperio español*, discurriendo sobre el sentido misional de nuestras conquistas y de nuestro Imperio. El P. Francisco F. de Castro, S. I., delegado de la Misión china de Anking, diserta sobre Javier *En la escuela de San Ignacio*, mostrando cómo San Ignacio formó al gran apóstol, cuyo programa y táctica de misionar vienen defendidos contra las acusaciones inconsistentes de Bellesort y de Dom Leclercq. El P. Moisés Domenzáin, S. I., misionero del Japón, trata sobre *San Francisco Javier y el pueblo japonés*. El Dr. D. Amando Melón y Ruiz de Gordejuela, catedrático de Geografía, investiga *Los viajes de San Francisco Javier*. El R. P. Ramón Calvo, Provincial de los Jesuítas, nos presenta *La Compañía de Jesús, misionera*, a base de estadísticas. Cierra el libro un *Epílogo* del Excmo. Sr. D. Cayetano de Mergelina, rector de la Universidad.

A. E.

Francisco Montalbán, S. I.—*Los orígenes de la Reforma protestante*.—Edit. Razón y Fe, S. A., Madrid, 1942, 182-XXVI páginas.

Escasa por demás es la literatura que poseemos en España respecto de Lutero y del Protestantismo en general. Aquellos de nuestros compatriotas que se acercaron a ese gran fenómeno que se da

a sí mismo el nombre de Reforma protestante lo han hecho con espíritu polémico o filosófico, no precisamente con ánimo histórico. Y era necesario que también España dijera su palabra en el campo de la historia acerca de aquel trascendental acontecimiento y de sus autores, porque Lutero y el luteranismo, con las demás sectas que le siguen o acompañan, tocan a la médula de la historia española en su momento más vital y decisivo.

Al formular su juicio sobre el Protestantismo rebelde y separatista, el moderno historiador P. Montalbán ha coincidido con el juicio de la Contrarreforma española. Ya en otra ocasión hemos manifestado nuestro deseo de que se escriba por fin una historia de la Iglesia con mente española, en contraposición a tantas como se escriben con mente francesa, o germánica, o racionalista, o abstracta y anodina. Aun desde el punto de vista natural, tendrá la ventaja de abrir una nueva perspectiva no despreciable para la visión integral y de conjunto. Y sobre todo tenemos la persuasión de que el criterio auténticamente español de la historia será por esencia católico y romano, sobrenatural y teológico.

En la obra que reseñamos podemos ver un capítulo, y no de los menos importantes. Sin vanos alardes de imparcialidad, sin miramientos meticulosos, atento solamente a la Verdad y a la Justicia, que constituyen la norma suprema de la Objetividad histórica, el P. Montalbán, en un estilo claro y preciso, desnudo de subjetivismos, aunque en tal cual ocasión apunte la pluma del controversista, manifiesta sin rebozos desde las primeras líneas su actitud contrarreformista y española, refrendada por los documentos históricos. «Lutero significa una revolución más que una Reforma; significa la negación de la antigua Iglesia y la creación de otra nueva.» Así se abre el capítulo primero. Y en la conclusión del libro leemos: «Quien desde fuera sigue paso a paso a Lutero en su obra gigantesca y pondera sus escritos ., desde luego saca la consecuencia de que *Lutero no tiene la talla psicológica y moral de un Enviado de Dios y de un Reformador*... Un soberbio, un apasionado, un anormal: ésta es la idea que concibe un espectador extraño ante la obra y los escritos de Lutero... No se comprende cómo puedan seguir siendo protestantes los que han manejado los *Documentos Históricos de la Reforma protestante*... Es una locura substituir el único medio de salud que nos legó Cristo hasta la consumación de los siglos por una invención humana». Muy oportunamente ha aparecido esta obra del P. Montalbán en nuestra patria, después de la traducción del «*Lutero*» de Funck-Brentano. Montalbán es un historiador teólogo, armado con las mejores armas de la documentación y de la crítica: su fuerte está en el análisis de las doctrinas luteranas y en la solidez y método de sus bases documentales. Funck-Brentano no pasa de ser un literato que se vale de la historia para trazar cuadros pintorescos y semblanzas psicológicas, sacrificando la verdad histórica en aras de un subjetivismo poético, del que sale aureolada la figura de aquel hereje que fué el gran enemigo de España, por serlo de Roma y de la Cristiandad. Tal vez el empeño de ser conciso y breve forzó al P. Montalbán a dejar en la sombra ciertos pormenores interesantes, descripciones menudas, presentación de personajes y otros arreos literarios, que al dar mayor amenidad a la narración hubieran quitado al libro un aire de sequedad esquemática que se le nota. Con todo, gracias a su claridad de ideas y al realismo de los hechos, se aferra pronto a sus páginas la atención del más distraído lector. En la Introducción vemos con satisfacción una discreta reseña de las fuentes históricas y de la literatura concerniente al

asunto: ediciones de las obras de Lutero y principales biografías, así católicas como protestantes, del Reformador. Se ve claro que Denifle y Grisar son los que más elementos le han proporcionado. El temperamento de Montalbán tiene más afinidades con el del tirolés Denifle que con el del renano Grisar. Dijimos arriba que es muy escasa la bibliografía española sobre Lutero y el luteranismo. Nada tiene de extraño. Ignoramos si en toda España existen las obras completas de Lutero, que sirvan de base a un estudio serio y científico. Lo cierto es que el P. Montalbán, para consultar la monumental edición de Weimar, tuvo que salir al extranjero. Varias reproducciones fotográficas de interesantes documentos luteranos avaloran el libro, que es el número 2 en la Sección Histórica de la «Biblioteca Oniense».

R. G.-V.

EUSTAQUIO GUERRERO, S. J.—*Disciplina social y Obediencia cristiana*. «Ediciones FAX». Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8 001, Madrid.—20 × 14; 164 páginas. Precio, 9 pesetas.

Es la obra de un español que siente el momento que vivimos y que, a la luz de la filosofía y del dogma, considera seriamente varios temas vitales de esos que andan hoy en las conversaciones y escritos de todo español instruído, pero sobre los que muy pocos piensan en serio.

Sumisión a la autoridad; respeto de ésta, en sus preceptos, a los derechos inalienables de la persona; cuestión actualísima del Estado y la enseñanza: sus derechos, sus usurpaciones. Temas como éstos, con aplicaciones certeras de la doctrina al pueblo español, demuestran la actualidad e interés de esta obra, en la que campea la penetración en llegar a la raíz de las objeciones y el vigor y solidez objetiva en razonar la verdad.

Es obra que debe ser atentamente leída y estudiada por cuantos se preocupan del progreso espiritual de nuestra Patria.

Nos hubiera agradado verla ilustrada con mayor número de datos históricos, que, además de confirmar la doctrina, contribuirían a dar amenidad a la exposición y más gracia y viveza al estilo. La expresión dedicada en la página 29 a «unas cuantas frases de los documentos pontificios» no nos parece feliz.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

Contributi del Laboratorio di Psicologia, Serie Ottava.—Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie sexta, Scienze Biologiche, vol. XI.—Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero», MCMXL-XVIII, pp. VIII-1538.

En este volumen se reúnen los trabajos publicados en diversas revistas durante los cursos 1938-1940. Los autores son el P. Gemelli y sus colaboradores del Laboratorio de Psicología. Del interés del presente volumen darán idea los títulos de los trabajos del P. Gemelli que en él se contienen. «Lo studio della personalità umana», pp. 73-84. «Les méthodes de diagnostic du caractere», pp. 85-96. «E possibile una selezzione psicotecnica del chirurgo?», pp. 495-508.

* * *

Contributi del Laboratorio di Psicologia, Serie Nona.—Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie sexta, Scienze Biologiche, vol. XII.—Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero», MCMXLI-XIX, pp. 416.

En este volumen se reúnen también los trabajos de laboratorio publicados por el P. Gemelli y sus colaboradores en diversas revistas durante el año académico 1940-1941. Son dignos de especial mención los trabajos siguientes: «La psicologia e l'uomo», de G. Zunini, quien estudia las diferentes concepciones y orientaciones modernas de la psicología, pp. 1-24. «Ricerche sul sentimento religioso di adolescenti», de G. Castiglioni, quien estudia cómo se revela y cómo se hace valer el sentimiento religioso y la idea de Dios en los jóvenes, cuando se los pone en ocasión de manifestarlo por medio de temas oportunos de composición, pp. 25-90. «Lo studio del reato come mezzo di indagine nella valutazione del delinquente», del P. Gemelli, en donde se demuestra que para estudiar debidamente el hecho de la responsabilidad no basta la mera narración histórica del hecho delictivo, ni los principios sacados de la endocrinología, o de la biología, o del positivismo jurídico, o del determinismo, sino que se ha de acudir a los principios comprobados por la psicología, según los cuales el hombre tiene libertad, y en medio del juego de todos los motivos y malas inclinaciones, conserva pleno dominio de sí mismo y puede evitar el delito y obrar rectamente, con tal de que no pierda el uso de la razón, pp. 377-416.

* * *

GIULIO CASTIGLIONI.—*Saggio di analisi delle attitudini e tendenze di scolari mediante reattivi ai fini dell'orientamento profesionale.*—Contributi del Laboratorio di Psicologia, Serie undécima.—Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie sexta, Scienze Biologiche, vol. XIV.—Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero», MCMXLIII-XXI, pp. XV-195.

Decisiva es la parte que el instituto psicotécnico, con sus métodos, toma en la orientación profesional, cuando se trata de seleccionar hombres aptos para determinados oficios. Otra cosa hay que decir cuando se trata de aconsejar a un joven la profesión que será la más adecuada a su persona. La rectitud de este consejo no depende solamente del rendimiento de las facultades intelectuales, sino que se han de tener en cuenta principalmente las tendencias de la persona, sus sentimiento, sus ideales, la categorización de los valores, su constancia; en una palabra, el carácter. El conjunto de todos estos datos solamente los puede suministrar la familia, el interesado y, sobre todo, la escuela, o sea los maestros que toman parte en la instrucción y en la educación del alumno.

Mas ¿cómo podrán los maestros alcanzar perfecto conocimiento del carácter de sus alumnos? Ya se entiende que un medio eficacísimo es la observación atenta y asidua de la conducta y rendimiento de sus alumnos, así en las lecciones como en todas las manifestaciones de la vida. Pero si se quiere obtener datos que en cierta manera se puedan someter al cálculo y que sean comparables entre sí, un medio muy a propósito es el ejercicio de composición sobre temas bien elegidos. Se les prelee una sola vez un trozo literario profundo y sentido, y se les exige unas veces que reproduzcan exactamente su

contenido; otras veces, que hagan sobre el tema un comentario por su cuenta. Un exámen perspicaz y detenido de las composiciones nos revelara los datos que buscábamos.

El autor nos da en este libro los resultados que él ha obtenido por este medio, y nos los presenta con gran lujo de gráficos y de tablas estadísticas, como es de rigor.

J. HELLÍN, S. J.

QUINTÍN PÉREZ, S. I.—*Nietzsche. Por la concepción y nacimiento al estudio de la obra. El pensador y el poeta.*—Cádiz 1943, 324 páginas.

No hace mucho el P. Joaquín Iriarte, S. I., en un brillante estudio, imparcial y objetivo, se atrevió a enfrentarse con el «maestro» de los llamados intelectuales españoles—D. José Ortega y Gasset—, y al tomarle las medidas filosóficas, le halló corto de estatura para hombrearse con los gigantes de la metafísica: un mago de la palabra, un prodigioso culturista, pero no un filósofo. Nos hacía falta un libro semejante sobre Unamuno, un libro de crítica serena, ponderada, sin apasionamientos, escrito no por un diletante, sino por un serio conocedor de la filosofía moderna y eterna, que coloque al ídolo en el nicho que le corresponde.

Sabido es que la generación del 98 tuvo por ídolo y maestro a Federico Nietzsche. Toda generación literária o filosófica tiene un caudillo que le da su orientación y su espíritu; al surgir en España la del 98 miró a su alrededor buscando quien la acaudillase; entre la mediocridad circundante sólo vió a un coloso capaz de ser el conductor e inspirador de la juventud española, pero se llamaba Marcelino Menéndez y Pelayo y estaba anclado en la tradición católica de nuestra patria. Los llamados intelectuales apartaron de él sus ojos y los volvieron hacia un pensador extraniero, hacia un poeta enfermo, en cuya razón, desde diciembre de 1888, se adensaba una noche tenebrosa y definitiva. Estudiar la personalidad y la obra de este «maestro» ha sido la tarea, espinosa y difícil, del P. Quintín Pérez. Largos años de permanencia en Alemania, familiarizándose con la lengua, las ideas y la literatura nietzscheana, le han capacitado para darnos esta síntesis—que tiene mucho de análisis—del pensamiento de Nietzsche en sus rasgos más característicos. Enjundiosa y fundamental es la *Bibliografía* de las páginas 15-18, con valiosas indicaciones críticas. Y más que la erudición bibliográfica, la holgura y libertad con que se mueve en el mundo social e ideológico de su héroe, dan impresión de absoluto dominio de la materia.

Estudia al autor más que sus obras, o mejor, estudia las obras mismas en la cabeza del autor, mientras están *in fieri*, en su concepción, gestación y alumbramiento, valiéndose de la correspondencia epistolar de Nietzsche con sus amigos y de varios escritos autobiográficos. Desde *El nacimiento de la tragedia* (donde ya aparecen los rasgos típicos de Nietzsche, la comprensión del fenómeno *dionisíaco* entre los griegos, en oposición al *apolíneo*, la interpretación del socratismo como decadencia, la glorificación del instinto contra la racionalidad, el papel privilegiado de la música, la radical condenación de la moral cristiana, etc.) hasta *Así habló Zaratustra*, la obra cumbre, la *epopeya del profeta*, asistimos al proceso evolutivo de las ideas en los principales libros que va publicando—si es que

se da en ellas verdadera evolución y no son variaciones maniáticas sobre un mismo tema—.

Tal vez en la controversia con Wilamowitz y en algún otro punto haga el P. Quintín Pérez jugar a Nietzsche un papel demasiado desfavorable, descubriendo con ello cierto prejuicio y apasionamiento, que perjudica a la propia tesis que quiere defender.

Los que sólo conozcan de Nietzsche su idea del superhombre, su *Voluntad de dominio*, su concepto de la moral, «más allá del bien y del mal», difícilmente se persuadirán de su carácter tímido, que se ruborizaba ante las mujeres; carácter débil, sin decisión, que pondera y magnifica aquello mismo que le falta: la fuerza, la violencia, la voluntad. Es un niño, con rasgos de ingenuidad y piedad, y echa bravatas feroces, predicando la inmisericordia y añorando la barbarie. Se siente un superhombre, cuando a veces más parece un subhombre, enfermo y loco. ¡Con qué ceguera se revuelve contra la luz que viene del Calvario! Es un niño blasfemo, que inspira compasión. ¿Y éste es el maestro y guía de las nuevas generaciones? Nietzsche no era de raza germánica; corría por sus venas sangre eslava de Polonia; aborrecía la cultura alemana y todo lo nórdico; espiritualmente era un perfecto afrancesado (los moralistas franceses Montaigne, La Rochefoucauld, Voltaire eran sus favoritos); y encima de todo sentía entusiasmo por lo semita. Y a un hombre así, de mente débil, enferma, cansada, impotente para toda construcción sistemática y ensamblamiento de ideas, nos le quieren presentar como el filósofo del nuevo movimiento.

Piadoso en su niñez hasta los catorce años, modernista en Bona, mientras oye a Ritschl, siente que todo el edificio espiritual se le derrumba a los veintiún años; la lectura de Schopenhauer le infiltra su negro pesimismo en Leipzig, perdiendo todo su cristianismo y aun la fe en la Razón; la filosofía de Kant le sume en el más escéptico agnosticismo. Obtiene una cátedra de filología griega en Basilea. Vive aislado en un círculo de hielo religioso. Asiste a las clases de Jacobo Burckhardt, que modela su espíritu con sus ideas sobre el pesimismo de los griegos, el arte separado de la religión, decadencia o derrumbe de la civilización clásica por culpa del Cristianismo, concepto de renacimiento. La amistad de Burckhardt le halagó mucho, como la de Hipólito Taine; los admiraba, y ellos le leían y tenían para él palabras de afecto. Más íntima fué su amistad con Rohde, «su querido hermano en Dionisio y mistagogo», y durante algunos años con Ricardo Wágner. Igual que un semidiós apareció Wágner ante los ojos deslumbrados de Nietzsche, quien se entregó a él con ardor idolátrico, viendo encarnados todos sus ideales en aquel genio poderoso y revolucionario. Pero así como se desprendió de Schopenhauer al dar un adiós a la metafísica, así, al renunciar a la religión y al arte, se marcó una grieta cada vez más ancha en las relaciones amistosas con Wágner, grieta que produjo un estrepitoso rompimiento cuando la evolución germánica y cristiana del gran músico llegó a la creación religiosa del *Parsifal*. Nietzsche, en cambio, había ido evolucionando en dirección opuesta, influído por Rée y Stirner, hasta caer en el más crudo positivismo, en un odio instintivo a todo lo que tuviera visos de católico, en no sé qué amoralismo de superhombre que no reconocía más norma que un principio biológico, y, en fin, en una rebeldía maniática contra todo lo legal, lo admitido, lo sagrado, no tolerando siquiera el trato con otras personas y escritores que con los antinómicos, ateos, inmorales.

Hay cosas en Nietzsche que recuerdan a nuestro Unamuno. Bien

podría firmar éste la carta de aquél a su hermana en 1865: «Sólo la fe santifica, no la realidad de lo que tras ella puede haber». Y a Rohde: «Quiero, a su tiempo, manifestarme lo más de veras y sinceramente posible». Común a ambos es el ansia impaciente de estar en labios de todos. Muy unamunesco es este dicho de Nietzsche: «El gran mal del hombre es ser rebaño, y los más de los hombres son rebaño por miedo a extraviarse y más por miedo a molestarse, por comodidad». Tanto el uno como el otro predican contra la ciencia pura y la erudición. Los dos hacen alarde de una sinceridad desnuda, cínica, propia a veces de un niño o de un loco, pero dentro de una insinceridad radical para buscar seriamente la verdad objetiva, como apunta muy justamente el P. Quintín Pérez. Ambos coinciden en su formación filológica, en su apreciación vitalista de la filosofía y del mundo, en su individualismo sin freno. Ambos son grandes poetas, y aquí es donde radica su fuerza y su seducción. El estilo de Nietzsche es danza, poesía y música. Su obra de pensador es esencialmente fragmentaria, sin vigor mental para la contextura orgánica ni para un discurrir lógico y prolongado; de ahí su predilección por el aforismo y el ensayo. Podemos generalizar lo que de «Humano, demasiado humano», escribe el P. Quintín Pérez: «Como obra de pensador, tal vez está herida en la médula por enfermedad mental, de seguro fisiológicamente turbada por cansancio del cerebro y de la vista; recogida a treguas, pensada de camino, esporádicamente cuajada». «Entre los pensamientos los hay felices, cuando sorprende su interior, y del exterior, cuando la imagen no la recibe en zonas heridas, como la de los centros filosóficos, religiosos y morales» (p. 176, 177). Y qué de particular. Si era un enfermo constante, con frecuentes ataques, vómitos, cargazón de cabeza, insomnios, anublación de la vista, desequilibrio de facultades, necesidad ambulatoria (más de seis horas diarias de paseo, cuando no estaba de viaje). En medio del camino de su vida, a los cuarenta y cuatro años de edad, la completa locura cayó sobre su espíritu como una noche cerrada.

Gran escritor se muestra siempre el P. Quintín Pérez; sin embargo, el estilo de estas páginas, por el afán de ser denso y conciso y por las continuas interrupciones producidas por las citas textuales, resulta algo difícil, poco flúido y no siempre transparente. Tantas frases entrecomilladas, con comillas entre comillas, llegan a perturbar al lector, que a veces ignora quién es el que habla. Esperamos con avidez el nuevo libro que nos anuncia sobre Nietzsche el filósofo.

R. V.

RAOUL DE GUCHTENEERE.—*La limitación de la natalidad (Birth Control)*.—3.ª edición española. Ediciones FAX. Madrid, 1942. 10 pesetas.

Para nadie es un secreto que las doctrinas neomalthusianas han penetrado profundamente en la sociedad europea y americana. España, menos infectada tal vez, no está del todo libre de este virus corruptor de la moral familiar, inyectado hasta en los últimos rincones por medio de la radio, del *cine*, de la Prensa, hasta de la conversación callejera.

Por eso hacen falta reactivos poderosos contra el mal inquietante; libros y propaganda, muchos libros y mucha propaganda para contrarrestar el influjo de la banda opuesta; muchos libros y mu-

cha propaganda para formar bien a los católicos en los principios de la moral familiar; muchos libros y mucha propaganda que aborden el problema en toda su complejidad y en sus múltiples aspectos: eugénico, social, religioso. Para ello tienen que aunar su acción el médico, el sociólogo y el sacerdote, cada cual en su terreno, a fin de granjearse mayor crédito, pero sin desconocer el de los demás.

El libro que sobre este asunto aparece en su tercera edición española lo escribió un médico de acreditada competencia. En el pavoroso problema de la natalidad analiza los aspectos y argumentos que más se exaltan en los países anglosajones en pro de la teoría del *Birth Control*, incluso a título de buena moral: «La limitación de nacimientos, dicen, tiene por efecto aumentar la salud y dignidad de la mujer; corroborar los lazos conyugales al suprimir las dificultades que traen consigo los repetidos embarazos; disminuye la proporción de abortos, adulterios y demás formas de indisciplina sexual; en una palabra, constituye un factor de gran valía para el mejoramiento del individuo y de la sociedad. Por lo tanto, es una práctica que la moral recomienda» (págs. 144-5).

Guchteneere bosqueja, en primer lugar, en sendos capítulos el desarrollo histórico del malthusianismo y su rápida degeneración en el neomalthusianismo y *Birth Control*. A continuación va examinando ordenadamente los cuatro argumentos principales que se invocan en su amparo: económico, eugénico, médico, moral.

Y cuando, puestos al descubierto, los ha desacreditado a la luz de los hechos y datos de experiencia, consciente de que «los argumentos que interesan a la razón y bastan para fundamentar una convicción científica pueden no mover lo más mínimo la voluntad», acude a la religión, como a la única fuerza capaz de domeñar el libre albedrío de los hombres, y concluye con bellas páginas sobre la concepción católica de la natalidad.

Son muchas las falacias de aspecto científico con las que pretenden respaldarse los neomalthusianistas, contra las cuales ni el sacerdote, ni siquiera el sociólogo serían del todo competentes; y aunque lo fueran, se harían sospechosos de partidismo preconcebido. Guchteneere, con el prestigio del especialista en la materia y la libertad para hablar sin el embarazo del apologista de profesión, ha hecho un inmenso servicio a la moral familiar, juntando con la preparación profesional una formación especulativa muy sólida y un espíritu de síntesis que le permite plantear y resolver en su conjunto el multiforme problema.

Libros como el que presentamos al público son siempre bien venidos y acreditan de buen gusto y buen celo a las editoriales. Ojalá que llegue a todos los rincones, para deshacer prejuicios con sus datos escrupulosos e imparciales y para rectificar opiniones, acomandándolas al criterio tan recto y ponderado del Dr. Guchteneere.

En ediciones ulteriores sería de desear que el traductor aportara algunas estadísticas de España, junto a las de Francia, Alemania, países anglosajones y demás que conoce mejor y cita con más abundancia el autor.

M. Z.

ÍNDICE DEL VOLUMEN 17

AÑO 1943

ARTICULOS

PÁGS.

BARRIO (José M. del): Diferenciación de los elementos ... 105
BATLLORI (M.): Un Corpus documental sobre los españoles en Trento, proyectado en el siglo XVIII..... 319
BOVER (J. M.ª): Un texto de San Pablo (Gal., 4, 4-5) interpretado por San Ireneo..... 145
— La Mariología de la Encíclica «Corporis Mystici». 433-487
DALMAU (J. M.ª): Notas críticas sobre la interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia..... 5
FLORI (M.): La crítica del kantismo en la «Filosofía fundamental», de Balmes 361
GARCIA-VILLOSLADA (R.): San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam (Concl.) 75
GONZALEZ (S.): El Sacramento de la Penitencia en la Iglesia española romanovisigoda 213
IRIARTE (J.): La controversia sobre la noción de Filosofía cristiana. I. Preliminares 289
ITURRIOZ (J.): La noción de subsistencia y supósito en Suárez 33
MADOZ (J.): La nueva redacción del «Libellus de fide», de Baquiario, utilizada en la «Confesio Fidei», del Ps. Alcuino 201
— Autenticidad de las cartas de San Braulio de Zaragoza 433
PUIGREFAGUT (R.): ¿Son los cuerpos naturalmente penetrables? 547
SANCHEZ DE LAMADRID (R.): La «equidad» en los Concilios de Toledo 183
SAGÜES (J.): La doctrina del Cuerpo Místico en San Isidoro de Sevilla 227-329-517
SEGOVIA (A.): El pneumatomaquismo mitigado..... 303
IN MEMORIAM 359

BIBLIOGRAFIA

PÁGS.

«Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquin. et Religionis Catholicae» (*J. Iturrioz*) 265
ALONSO (S.): «La exención de los religiosos» (*R. S. de Lamadrid*) 419
ALONSO DE MUÑOYERRO (L.): «Código de deontología médica (*Z.*) 272
ANGULO (E. de): «El arte de ser abuela» (*R. A.*) 423
APARICIO (F.): «Marco Tulio Cicerón. Defensa de Ligario» (*L. C.*) 423
ARBIOL (C.): «El leproso de Cristo, o el P. Damián Veuster, héroe y mártir en Molokai» (*V.*) 405
ARIÑO (A.): «Colección canónica hispana. Estudio, formación y contenido» (*R. S. de Lamadrid*) 418
BELLESTER (Excmo. Sr. C.): «El Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo y los Hechos de los Apóstoles» (*J. S.*) 268
BATLLORI (M.): «Francisco Gustá, apologista y crítico» (*R. G.-V.*). 129
— «Jesuítas mallorquines en Italia» (*R. G.-V.*) ... 130
BAYLE (C.): «España y la educación popular en América» (*R. G.-Villoslada*) 128
BERNADOT (V.): «La Virgen María en mi vida» (*R. G.-V.*) 131
BÓN (H.): «Compendio de medicina Católica» (*Z.*) 273
BUOMBERGER (F.): «La crisis de nuestra cultura y las leyes eternas» (*F. Lator*) 406
BURCKHARDT (J.): «La Cultura del Renacimiento en Italia» (*R. G.-Villoslada*) 407
CARRERAS ARTAU (T. y J.): «Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV» (*B. Batllori*). 284
CASTIGLIONI (G.): «Saggio di analisi delle attitudini e tendenze di scolari mediante reattivi ai fini dell'orientamento professionale» (*J. Hellín*) 568
CONCORDATIARUM SS. SCRIPTURAE MANUALE. Editio in conmmodissimum ordienem disposita, auct. PP. De Raze, de Lachaud et Fladin, S. I. (*R. G.-V.*) 418
CREMADES (A. M.): «Método elemental de solfeo y canto» (*E. M.*) 128
DELOR (C.): «Mi página diaria de religión» (*R. G.-V.*) 131
DELP (A.): «Existencia trágica» (*J.*) 406
DUE (A.): «El poder de Dios» (*F. Lator*) 405
E. A.: «Los jesuítas en el Levante rojo, Cataluña y Valencia» (*R. G.-V.*) 128
FABRO (C.): «La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino» (*J. Iturrioz*) 276
FABRO (C.): «Percezione e pensiero» (*J. Hellín*) 278
— «La fenomenologia della Percezione» (*J. Hellín*). 280
FRANCESCINI (E.): «Leggenda Minore di Santa Caterina da Siena» «*R. Ceñal*) 282
FROEBES (J.): «Compendio de Psicología experimental» (*M. Nicolau*) 263
GERMÁN DE SANESTANISLAO: «Vida de Santa Gema Galgani» (*V.*). 404

PÁGS.

GIORDANI (H.): «Signo de contradicción» (*R. G.-V.*) 130
GUCHTENEERE (R.): «La limitación de la natalidad» (Birth Control) (*M. Z.*) 471
GUERRERO (E.): «Disciplina social y Obediencia cristiana» (*J. Muñoz*) 567
HENRY (P.): «Etudes plotiniennes.—I. Les états du texte de Plotin.—II. Les manuscrits des Ennéades» (*R. Ceñal*) 281
LLAL (J.): «El valor histórico de los Evangelios» (*S. G.*) 401
— «Jesucristo, Dios-Hombre.—I. En su vida.—II. En la fe de la Iglesia» (*S. G.*) 401
LEAL MORALES (J.): «Sintáxis latina. — I. Preceptos. — II. Temas» (*L. C.*) 423
LEO XIII ET PIUS XI: «Litterae encyclicae de Matrimonio», ed. Hürth (*Z.*) 271
LUIS (A.): «La realeza de María» (*J. M. Bover*) 561
LLORCA (B.): «Manual de Historia Eclesiástica» (*R. G.-Villoslada*) 414
MARQUÉS DE LOZOYA: «Historia del arte hispánico» (*M. Batllori*). 402
MEMORIA del Primer Congreso Nacional de Ejercicios Espirituales. IV Centenario de la Compañía de Jesús (*J. I.*) 133
MIETTA (L.): «Noi Cristiani e la nuova epoca» (*R. Ceñal*) 283
MOLINA (L. de): «Los seis libros de la Justicia y el Derecho». Traducción, estudio preliminar y notas de M. Fraga Iribarne (*G. H.*) 125
MONTALBÁN (F.): «Los orígenes de la Reforma protestante» (*R. G.-V.*) 565
MORILLO (S.): «Morfología» (*L. C.*) 423
NOTICIAS FÚNEBRES, de D. Pedro Barrantes Aldana (*R. A.*) 422
PEINADOR (A.): «Sacerdotium saeculare et status religiosus seu De perfectione comparata inter sacerdotium saeculare et statum religiosum» (*E. Guerrero*) 132
PÉREZ (Q.): «Nietzsche» (*R. V.*) 569
PICK (J.): «Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen» (*F. Ogara*) 266
PRADO (J.): «Praelectionum Biblicarum Compendium» (*S. Diego*). 561
QUERA (M.): «Los Ejercicios Espirituales y el origen de la Compañía» (*M. Nicolau*) 139
QUERA (M.): «El origen sobrenatural de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola» (*M. Nicolau*) 141
S. ROBERTI, CARD. BELLARMINI: «Opera oratoria postuma, adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus», ed. Tromp (*J. I.*) 421
SÁENZ DE SANTAMARÍA (C.): «La cátedra de Filosofía en la Universidad de San Carlos, de Guatemala» (*R. Villoslada*) 417
SÁNCHEZ ALISEDA (C.): «La doctrina de la Iglesia sobre seminarios desde Trento hasta nuestros días» (*F. Lodos*) 275
SAN MARTÍN (J.): «La antigua Universidad de Palencia» (*R. V.*) 464
SCHRIJVERS (J.): «El don de sí» (*M. Nicolau*) 142
— «El Amigo divino» (*R. A.*) 417
SEGARRA (F.): «Praecipuae Domini Nostri Jesu Christi sententiae eschatologicae conmentariis quibusdam expositis» (*J. Madoz*) 269
SERNA (F.): «Prosodia y Métrica» (*L. C.*) 423
SIMÓN (J.): «A Dios por la Ciencia» (*F. Lator*) 263
SIMONET (E.): «Morfología latina» (*L. C.*) 423

PÁGS.

TERRIÉN (J. B.): «La Madre de Dios y Madre de los hombres, según los Santos Padres y la Teología» (*G. H.*) 563
TORRES (F.)-COLLANTES (J.): «Antología analítica de textos castellanos» (*L. C.*) 423
UNIVERSITA CATTOLICA DEL S. CUORE: «Contributi del Laboratorio di Psicologia». Vols. XI-XII 567
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID: «Homenaje a San Francisco Javier en el IV Centenario de su viaje a la India» (*A. E.*) ... 565
URRIZA (J.): «La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro» (*R. G.-Villoslada*) 409
VEGA (A. C.): «El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos» (*J. Madoz*) 285
VIZCARRA (Z. de): «Curso de Acción Católica» (*R. S. de Lamadrid*) 420
WAEHLENS (A. de): «La Philosophie de Martín Heidegger» (*R. Ceñal*) 424
ZUNZUNEGUI (J.): «El reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente. Pontificado de Clemente VII de Aviñón (*A. Pérez Goyena*). 126

CORRIGENDA

[Núm. 66, julio 1943; artículo, «La crítica del Kantismo en la *Filosofía Fundamental*, de Balmes», por el P. Miguel Florí, S. J.]:

Página 390, párrafo último, *léase*: «Pero si con sola la idea del necesario no se puede demostrar su existencia, ésta es sin embargo —dice Balmes—demostrable hasta la última evidencia, introduciendo en el raciocinio otros elementos que la experiencia nos proporciona»; y aquí Balmes desenvuelve la prueba clásica...

Página 391, lín. 4, *léase*: necesario, esto es, un ser cuyo no ser...